Dello stesso autore

nella collezione Oscar

La verità sul Codice da Vinci

Bart D. Ehrman

Gesù non l'ha mai detto

Millecinquecento anni di errori e manipolazioni nella traduzione dei vangeli

Traduzione di Francesca Gimelli

OSCAR MONDADORI

VISIT…

Copyright © 2005 by Bart D. Ehrman
Published by arrangements with Harper Collins Publishers, Inc.
Titolo originale dell'opera: *Misquoting Jesus*
© 2007 Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano

I edizione Saggi marzo 2007
I edizione Oscar saggi maggio 2008

ISBN 978-88-04-57996-0

Questo volume è stato stampato
presso Mondadori Printing S.p.A.
Stabilimento NSM - Cles (TN)
Stampato in Italia. Printed in Italy

Indice

3 Introduzione

23 I Le origini dei testi sacri cristiani
Il giudaismo come religione del libro, 25 – Il cristianesimo come religione del libro, 28 – La formazione del canone cristiano, 38 – I lettori degli scritti cristiani, 45 – Letture pubbliche nell'antichità cristiana, 51

53 II I copisti dei primi scritti cristiani
La copiatura nel mondo greco-romano, 55 – La copiatura negli ambienti del cristianesimo delle origini, 57 – Problemi nella copiatura dei primi testi cristiani, 61 – Modifiche del testo, 65 – Ostacoli alla conoscenza del «testo originale», 67 – Esempi dei problemi, 68 – Ricostruire i testi del Nuovo Testamento, 73 – Conclusione, 80

83 III Versioni del Nuovo Testamento
Scribi cristiani professionisti, 86 – La Vulgata latina, 88 – La prima edizione a stampa del Nuovo Testamento in greco, 89 – La prima edizione pubblicata del Nuovo Testamento greco, 92 – L'apparato del Nuovo Testamento greco di Mill, 98 – La controversia suscitata dall'apparato di Mill, 99 – La situazione attuale, 103 – Tipologie delle modifiche nei manoscritti, 105 – Conclusione, 114

117 IV La ricerca dei testi originari
Richard Simon, 120 – Richard Bentley, 123 – Johann Albrecht Bengel, 127 – Johann James Wettstein, 130 – Karl Lachmann, 134 – Lobegott Friedrich Constantin von Tischendorf, 136 – Brooke Foss Westcott e Fenton John Anthony Hort, 139

145 V Originali che contano
Metodi moderni di critica testuale, 147 – Marco e un Gesù adirato, 153 – Luca e un Gesù imperturbabile, 160 – La Lettera agli ebrei e un Gesù abbandonato, 166 – Conclusione, 171

173 VI Alterazioni del testo con motivazioni teologiche
Il contesto teologico della trasmissione degli scritti, 176 – Alterazioni antiadozioniste, 179 – Alterazioni antidocetiche, 187 – Alterazioni antiseparazioniste, 196 – Conclusione, 201

203 VII Il contesto sociale delle Sacre Scritture
Le donne, 206 – Gli ebrei, 215 – I pagani, 224

237 *Conclusione*
Modificare le Sacre Scritture

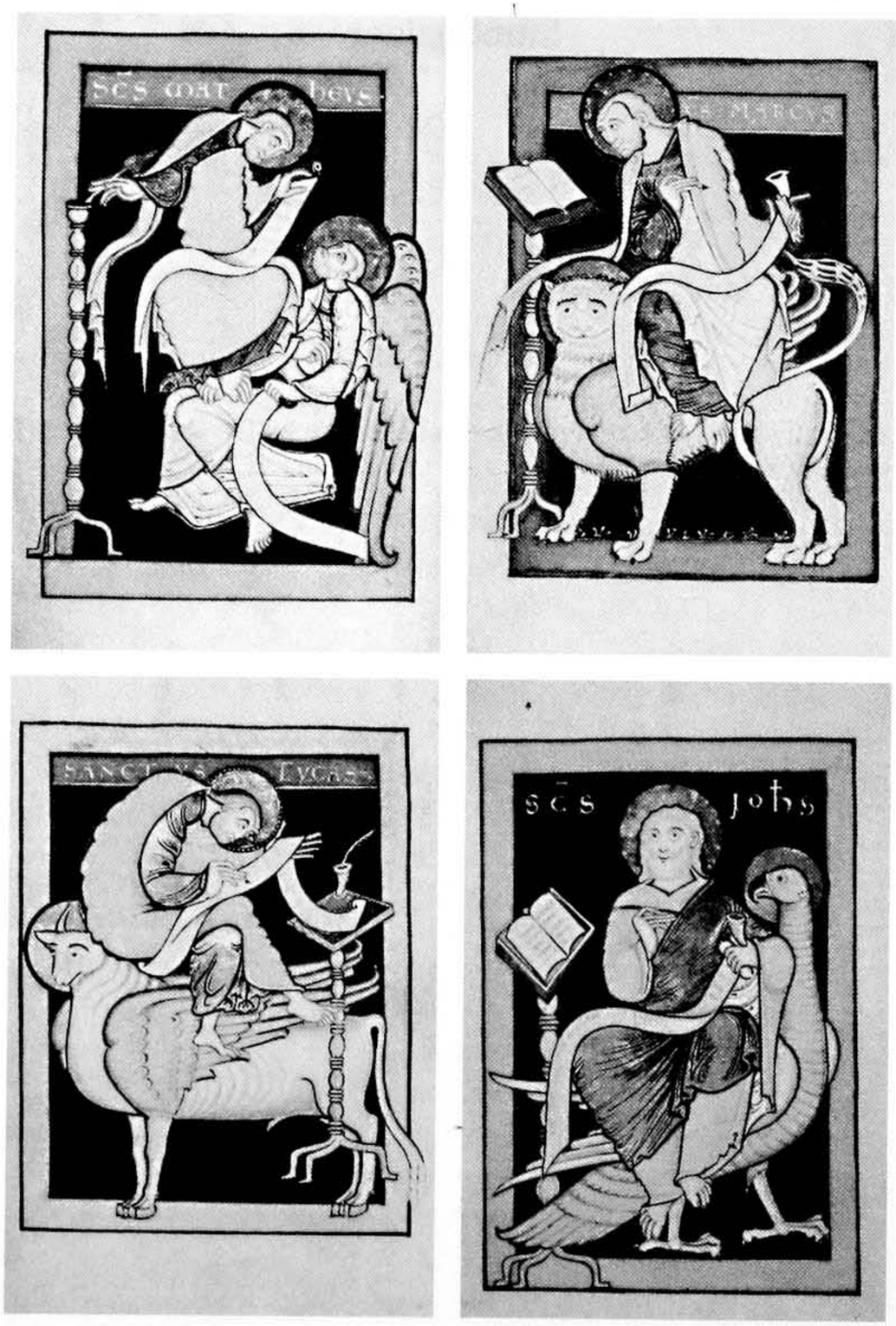
253 *Note*
263 *Ringraziamenti*
267 *Indice delle citazioni bibliche*
271 *Indice dei nomi*

Gesù non l'ha mai detto

A Bruce M. Metzger

Per le citazioni dei vangeli si è fatto riferimento alla Bibbia Cei, salvo nei pochi casi in cui l'autore ha volutamente proposto una sua traduzione degli originali.

Introduzione



Gli autori dei quattro vangeli con i simboli che pongono in rilievo un aspetto della loro rappresentazione di Gesù, ossia in Matteo come uomo: umanità; in Marco come leone: maestà; in Luca come bue: mansuetudine; e in Giovanni come aquila: divinità. (*The Pierpont Morgan Library, New York; M. 777, f. 3v, f. 24v, f. 37v e f. 58v*)

Sono trascorsi ormai trent'anni da quando, verso la fine dell'adolescenza, iniziai a studiare il Nuovo Testamento. È da allora che il tema trattato in questo libro mi assilla, forse più di qualsiasi altro argomento su cui abbia scritto. Proprio per tale ragione ho pensato che dovrei cominciare con lo spiegare il motivo per cui esso è stato, ed è tuttora, così importante per me.

Quest'opera ha per oggetto gli antichi manoscritti del Nuovo Testamento e le differenze che presentano, nonché gli scribi che copiarono le Sacre Scritture, talvolta modificandole: non sembra una chiave di volta molto promettente per la propria autobiografia, ma così stanno le cose, né mi è possibile cambiarle.

Prima di spiegare come e perché, sotto il profilo emotivo e intellettuale, quei manoscritti siano stati così decisivi per me, per la comprensione di me stesso e del mondo in cui vivo e per la mia concezione di Dio e della Bibbia, è necessario che io spenda due parole sulla mia formazione.

Sono nato e cresciuto in un luogo e in un periodo conservatori e tradizionalisti, ossia nel Midwest verso la metà degli anni Cinquanta. La mia educazione non ebbe nulla di straordinario. Eravamo una famiglia abbastanza tipica, formata da cinque persone, osservante ma non particolarmente religiosa. All'epoca in cui frequentavo il quinto anno di scuola entrammo a far parte della Chiesa episcopale di Lawrence, nel Kansas, retta da un pastore saggio e gentile che, guarda caso, era anche un vicino di casa e il padre di

uno dei miei amici (con il quale in seguito, alle medie, mi misi nei guai per una faccenda che riguardava dei sigari). Come molte Chiese episcopali, anche questa era impegnata nel sociale e godeva di una buona reputazione. La liturgia veniva presa sul serio e le Sacre Scritture ne erano parte. Tuttavia, la Bibbia non aveva un ruolo di eccessivo rilievo: era uno degli elementi di guida alla fede e alla prassi, insieme alla tradizione della Chiesa e al buonsenso. A dire il vero non se ne parlava spesso né la leggevamo assiduamente, neppure nelle lezioni della scuola domenicale, incentrate più che altro su questioni pratiche e sociali legate al vivere quotidiano.

In casa nostra, però, alla Bibbia era riservato un posto d'onore, soprattutto per opera di mia madre, che di tanto in tanto ne leggeva un passo e si assicurava che ne comprendessimo il senso e gli insegnamenti etici (più che la «dottrina»). Fino alle superiori suppongo di averla considerata un libro misterioso, di una certa importanza per la religione, ma sicuramente non qualcosa da studiare e conoscere a fondo. Aveva un che di antico ed era, in qualche modo, inestricabilmente legata a Dio, alla Chiesa e al culto. Malgrado ciò, non vedevo motivo di leggerla per conto mio o di studiarla.

Al secondo anno delle superiori la mia situazione subì un drastico cambiamento. Fu allora che ebbi un'esperienza di «rinascita» in un ambiente molto diverso da quello della mia Chiesa di appartenenza. Ero il tipico ragazzo «medio»: bravo studente, interessato e attivo negli sport dell'istituto senza eccellere, coinvolto nella vita sociale benché non appartenente alla cerchia più considerata della scuola. Ricordo che, dentro di me, sentivo una sorta di vuoto che nulla sembrava riempire, né gli amici (alle feste ci davamo già a grandi bevute in compagnia) né le ragazze (ero ai primi passi nel *mysterium tremendum* del mondo del sesso) né la scuola (lavoravo sodo e andavo bene, ma non ero eccezionale) o il lavoro (facevo il venditore porta a porta per una società che distribuiva prodotti per ciechi) e neanche la Chiesa (ero un chierichetto abbastanza devoto: bisognava esserlo la domenica mattina, considerato tutto ciò che capitava il sabato sera). Provavo una sorta di malinconia legata al fatto di essere un adolescente, ma non mi rendevo certo conto che era una componente naturale dell'età: pensavo che mi mancasse qualcosa.

Fu allora che cominciai a frequentare gli incontri di un'associazione chiamata Campus Life Youth for Christ; si svolgevano in casa di vari ragazzi e quando andai al primo scoprii che si trattava di una festa in cortile nell'abitazione di un tipo molto simpatico, il che mi persuase che l'ambiente non dovesse essere male.

Il capo del gruppo era un giovane sulla ventina di nome Bruce, che per vivere organizzava i club Youth for Christ a livello locale, tentava di convertire studenti delle superiori alla «rinascita» e poi di coinvolgerli in seri studi biblici, incontri di preghiera e cose simili. Bruce era una personalità molto accattivante (più giovane dei nostri genitori, ma più vecchio e più esperto di noi), con un messaggio convincente: il vuoto che sentivamo dentro (eravamo *adolescenti*, sentivamo tutti un vuoto!) dipendeva dal fatto di non avere Cristo nei nostri cuori. Se solo lo avessimo invitato, Cristo vi sarebbe entrato e ci avrebbe colmati della gioia e della felicità che soltanto i «salvati» potevano conoscere.

Bruce sapeva citare le Scritture a suo piacimento e in modo straordinario. Considerato il mio profondo rispetto per la Bibbia (ma anche la mia ignoranza al riguardo), suonava tutto molto persuasivo. Ed era ben diverso da ciò che accadeva in chiesa, dove imperava un vecchio cerimoniale ufficiale, in apparenza più adatto a adulti tranquilli che non a ragazzi inquieti in cerca di divertimento e avventura, ma con il vuoto dentro.

Per farla breve, finì che conobbi Bruce, accettai il suo messaggio di salvezza, invitai Gesù a entrare nel mio cuore e vissi un'esperienza di autentica rinascita. La mia vera nascita risaliva a quindici anni prima, ma quella che sperimentai fu per me una sensazione nuova ed eccitante. Mi portò a imboccare un cammino di fede lungo una vita, se-

gnato da grandi svolte e sviluppi imprevisti, terminato in un vicolo cieco, che in realtà si rivelò un nuovo sentiero su cui mi sono avviato da allora, più di trent'anni or sono.

Chi di noi visse quella rinascita si considerava un «vero» cristiano, al contrario di coloro che si limitavano ad andare in chiesa in modo automatico, ma non avevano davvero Cristo nel cuore e dunque finivano per ridurre tutto a pura esteriorità. Uno degli aspetti che ci distingueva da costoro era il nostro zelo nello studio della Bibbia e nella preghiera. Soprattutto nello studio della Bibbia, nel quale Bruce infondeva un impegno particolare: aveva frequentato il Moody Bible Institute di Chicago* e sapeva rispondere con una citazione biblica a qualunque domanda potessimo formulare (e a molte cui non avremmo mai pensato). Presto divenni invidioso di questa abilità e mi dedicai in prima persona a studiare le Scritture, imparando alcuni testi, comprendendone l'importanza e addirittura memorizzandone i versetti principali.

Bruce mi convinse che avrei dovuto prendere in considerazione l'idea di diventare un cristiano «serio» e dedicarmi senza riserve alla fede. Ciò significava studiare a tempo pieno le Sacre Scritture presso il Moody Bible Institute, il che avrebbe implicato, fra le altre cose, un drastico cambiamento del mio stile di vita. Al Moody esisteva un «codice» etico cui gli studenti si dovevano attenere: niente alcol, niente fumo, niente balli, niente carte, niente cinema. E tanta Bibbia. Come dicevamo sempre: «Moody Bible Institute, dove Bibbia è il tuo secondo nome». Credo di averlo considerato una sorta di spartano centro di addestramento cristiano. In ogni caso, decisi di non avere mezze misure nella fede: feci domanda al Moody, fui accettato e vi entrai nell'autunno del 1973.

L'esperienza al Moody fu intensa. Optai per specializzarmi in teologia biblica, che voleva dire frequentare molti

* Rinomato istituto cristiano di educazione superiore. (*NdT*)

corsi di studio sulle Sacre Scritture e di teologia generale. Le lezioni prevedevano un'unica prospettiva, cui aderivano tutti i professori (dovevano firmare una dichiarazione in tal senso) e tutti gli studenti (lo stesso valeva per noi): la Bibbia è la parola certa di Dio. Non contiene errori. È ispirata da cima a fondo, in ogni sua singola parola: «ispirazione verbale assoluta». Tutti i corsi che seguivo presupponevano e insegnavano questa prospettiva, qualunque altra veniva considerata inadeguata o perfino eretica. Alcuni, immagino, lo chiamerebbero lavaggio del cervello. Per me era un enorme «progresso» rispetto alla concezione incerta del testo sacro che avevo ricevuto nella prima giovinezza nell'ambito della Chiesa episcopale. Era cristianesimo intransigente, per persone disposte a un impegno assoluto.

Sostenere che la Bibbia fosse un testo ispirato in ogni sua singola parola comportava, tuttavia, un ovvio problema. Come apprendevamo al Moody in uno dei primi corsi del programma, gli scritti originali del Nuovo Testamento non sono in nostro possesso. Ciò che abbiamo sono delle copie di queste opere eseguite anni dopo; nella maggior parte dei casi, molti anni dopo. Per giunta, nessuna di esse è del tutto precisa, perché in alcuni punti gli scribi che le avevano prodotte le avevano modificate, per caso e/o di proposito. L'avevano fatto tutti i copisti. Così, invece di disporre delle parole ispirate dei manoscritti autografi (cioè degli originali), quello che abbiamo sono le copie piene di errori di quei manoscritti. Uno dei compiti più urgenti, pertanto, era accertare quello che dicevano gli *originali* della Bibbia, considerando che: 1) erano ispirati e 2) non sono in nostro possesso.

Devo dire che molti dei miei amici al Moody non ritenevano il compito così importante o interessante. Si accontentavano dell'affermazione che i manoscritti autografi erano stati ispirati e prendevano più o meno alla leggera il problema che non si fossero conservati. Per me, invece, si trattava di una questione avvincente. Dio ha ispirato le parole stesse delle Sacre Scritture. Dobbiamo conoscere queste parole se vogliamo sapere che cosa ci ha comunica-

to: le parole testuali sono le *Sue* e averne altre (quelle trasmesseci per caso o di proposito dai copisti) non ci è di grande aiuto.

Ecco ciò che, a partire dai diciotto anni, suscitò il mio interesse per i manoscritti del Nuovo Testamento. Al Moody appresi i fondamenti della «critica testuale», un termine tecnico per indicare la scienza che cerca di recuperare le parole «originali» di un testo, partendo da manoscritti in cui esse sono modificate. Ma non ero ancora pronto ad affrontare un simile studio: prima dovevo imparare il greco, la lingua originale del Nuovo Testamento, e anche lingue antiche come l'ebraico (la lingua dell'Antico Testamento cristiano) e il latino, oltre a lingue europee moderne come il tedesco e il francese, per conoscere ciò che altri studiosi avevano detto sull'argomento. Avevo davanti un lungo cammino.

Completai i miei tre anni al Moody (si trattava di un diploma triennale) con un buon profitto e più che mai deciso a diventare uno studioso del cristianesimo. All'epoca ero del parere che gli studiosi di livello universitario abbondassero fra i cristiani evangelici, ma che non vi fossero molti evangelici negli ambienti universitari (laici), dunque desideravo diventare una «voce» evangelica in ambito laico laureandomi in materie che mi consentissero di insegnarvi, mantenendo al contempo i miei impegni religiosi. Per prima cosa, tuttavia, dovevo diplomarmi e così decisi di frequentare un college evangelico di alto livello. Scelsi il Wheaton College, situato in un sobborgo di Chicago.

Al Moody mi avvisarono che a Wheaton avrei avuto difficoltà a trovare dei veri cristiani, il che dimostra quanto il Moody fosse fondamentalista: Wheaton è solo per cristiani evangelici e, tanto per fare un esempio, è l'*alma mater* di Billy Graham.* Da principio, in effetti, trovai

* Noto predicatore protestante statunitense, è stato una sorta di guida spirituale per i presidenti Eisenhower, Nixon, Ford, Reagan, Bush sr e jr, quest'ultimo affiancato ora dal figlio di Billy, Franklin Graham. (*NdT*)

l'ambiente un po' troppo liberale per i miei gusti. Gli studenti parlavano di letteratura, storia e filosofia più che dell'ispirazione letterale delle Sacre Scritture. Lo facevano partendo da un'ottica cristiana, è vero, ma non si rendevano conto di che cosa fosse *davvero* importante?

A Wheaton decisi di specializzarmi in letteratura inglese, perché la lettura era da tempo una delle mie passioni e sapevo che per entrare nei circoli culturali sarei dovuto diventare esperto in un settore di studi che non fosse la Bibbia. Inoltre, decisi di impegnarmi nell'apprendimento del greco. Fu così che, durante il mio primo semestre a Wheaton, incontrai il professor Gerald Hawthorne, mio insegnante in quel corso, una persona che avrebbe influito molto sulla mia vita come studioso, come insegnante e, infine, come amico. Hawthorne era un devoto cristiano evangelico, come la maggioranza dei miei professori a Wheaton. Tuttavia non esitava a interrogarsi sulla sua fede. All'epoca, considerai il suo atteggiamento un segno di debolezza (a dire il vero pensavo di avere quasi tutte le risposte alle sue domande); in seguito, però, mi resi conto che si trattava di un autentico impegno a favore della verità, e della volontà di aprire se stessi alla possibilità di rivedere le proprie opinioni alla luce di nuove conoscenze ed esperienze di vita.

Imparare il greco fu entusiasmante. Nel complesso, me la cavavo bene con le conoscenze di base ed ero ansioso di saperne di più. A un livello più profondo, però, quell'apprendimento creò delle difficoltà a me e alla mia concezione delle Sacre Scritture. Ben presto mi accorsi che il pieno significato e la sottigliezza del testo greco del Nuovo Testamento potevano essere compresi solo leggendolo e studiandolo nella versione originale (lo stesso vale per l'Antico Testamento, come imparai poi studiando l'ebraico). Ragione di più, pensavo, per imparare la lingua alla perfezione. Tuttavia, ciò mi indusse a cominciare a mettere in dubbio il mio modo di intendere le Sacre Scritture come letteralmente ispirate da Dio. Se il pieno significato delle

loro parole può essere compreso solo studiandole in greco (e in ebraico), questo non significa forse che la maggioranza dei cristiani, che non legge le lingue antiche, non avrà mai completo accesso a ciò che Dio vuole che sappiamo? E ciò non rende forse la dottrina dell'ispirazione una dottrina elitaria, riservata agli studiosi che dispongono delle capacità intellettuali e del tempo per imparare le lingue e studiare i testi leggendoli nella versione originale? Cosa significa affermare che le parole sono ispirate da Dio se la maggior parte delle persone non ha alcun accesso a tali parole, ma solo a interpretazioni più o meno goffe in una lingua, come per esempio l'inglese, che non ha nulla a che spartire con il testo originale?[1]

A mano a mano che approfondivo la riflessione sui manoscritti che tramandavano quelle parole, le mie domande diventavano sempre più complicate. Più studiavo il greco, più mi interessavano i manoscritti che conservavano il Nuovo Testamento, e la critica testuale che, si presume, possa aiutare a ricostruire quali fossero le parole originali. Continuavo a tornare al mio interrogativo di fondo: come può essere di aiuto affermare che la Bibbia è la parola infallibile di Dio quando in realtà non abbiamo le parole che Dio ispirò in modo infallibile, bensì solo quelle copiate dagli scribi, talvolta in modo corretto, talaltra (spesso!) in modo errato? A che serve dire che i manoscritti autografi (cioè gli originali) furono ispirati? Noi non *abbiamo* gli originali! Abbiamo solo delle copie piene di errori, in grande maggioranza distanti secoli dai primi scritti, da cui si discostano in maniera evidente in migliaia di modi.

Questi dubbi mi tormentavano e al tempo stesso mi spingevano a scavare sempre più a fondo per comprendere che cosa fosse veramente la Bibbia. Mi diplomai a Wheaton in due anni e decisi, sotto la guida del professor Hawthorne, di dedicarmi alla critica testuale del Nuovo Testamento andando a studiare con il principale esperto mondiale del settore, Bruce M. Metzger, che insegnava al seminario di teologia di Princeton.

Di nuovo i miei amici evangelici mi consigliarono di non andare al seminario di Princeton, perché, mi dissero, laggiù avrei avuto difficoltà a trovare anche un solo «autentico» cristiano. Dopo tutto, era un seminario presbiteriano, non esattamente un terreno di coltura per cristiani rinati. Tuttavia, gli studi di letteratura inglese, filosofia e storia (per non parlare del greco) avevano molto ampliato i miei orizzonti e la mia era ora una passione per la conoscenza in genere, sacra e profana. Se apprendere la «verità» significava non essere più in grado di identificarsi con i cristiani rinati che conoscevo ai tempi delle superiori, che così fosse. Ero risoluto a perseguire la mia ricerca ovunque potesse condurmi, confidando che qualsiasi verità avessi appreso non sarebbe stata meno vera per il fatto di essere inattesa o difficile da inserire nelle categorie offerte dal mio bagaglio culturale evangelico.

Appena giunto al seminario di teologia di Princeton, mi iscrissi subito alle lezioni del primo anno di esegesi ebraica e greca e infarcii quanto più potei il mio programma con corsi di questo tipo. Scoprii che le lezioni erano una sfida, sia dal punto di vista accademico sia da quello personale.

La sfida accademica era assolutamente bene accetta, ma sotto il profilo emotivo le difficoltà personali che mi trovavo ad affrontare erano una dura prova. Come ho accennato, già a Wheaton avevo cominciato a mettere in dubbio alcuni degli aspetti fondanti della mia dedizione alla Bibbia in quanto parola certa di Dio. Durante i miei studi approfonditi a Princeton tale dedizione subì un aspro attacco. Resistetti a qualsiasi tentazione di modificare le mie opinioni e trovai alcuni amici che, come me, provenivano da scuole evangeliche conservatrici e stavano tentando di «conservare la fede» (un buffo modo di esprimersi, a ripensarci, se si considera che, dopo tutto, seguivamo un programma di teologia cristiana). Ma i miei studi cominciarono a crearmi dei seri problemi.

Nel secondo semestre, mentre frequentavo un corso

con un professore molto riverito e pio di nome Cullen Story, giunsi a una svolta. Il corso riguardava l'esegesi del Vangelo di Marco, all'epoca (e tuttora) il mio vangelo preferito. Per il corso dovevamo essere in grado di leggere in greco quel vangelo da cima a fondo (ne memorizzai l'intero lessico greco la settimana prima dell'inizio del semestre) e tenere un taccuino di appunti sulle nostre riflessioni riguardo all'interpretazione di brani importanti. Discutevamo i problemi relativi e dovevamo scrivere un saggio finale su una difficoltà esegetica di nostra scelta.

Optai per un passo in Marco 2, dove Gesù viene apostrofato dai farisei perché i suoi discepoli, affamati, di sabato avevano attraversato un campo di grano, raccogliendone le spighe. Gesù vuole mostrare agli interlocutori che «il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato» e così ricorda loro come si era comportato il grande re Davide quando lui e i suoi uomini avevano avuto fame: come fossero cioè entrati nel tempio «al tempo del sommo sacerdote Abiatar» e avessero consumato i pani sacri, che solo ai sacerdoti era lecito mangiare. Uno dei ben noti problemi di questo brano è che, se si consulta il passo dell'Antico Testamento citato da Gesù (*1 Sam* 21,1-6), si scopre che l'episodio di Davide era avvenuto non quando era sommo sacerdote Abiatar, ma quando lo era Achimelec, suo padre. In altre parole, quello in questione è uno dei passi che sono stati segnalati per dimostrare che la Bibbia non è affatto infallibile, anzi, contiene degli errori.

Nel mio saggio per il professor Story sviluppai un lungo e complicato ragionamento per dimostrare che, sebbene Marco collochi il fatto «al tempo del sommo sacerdote Abiatar», ciò non significa in realtà che Abiatar fosse il sommo sacerdote, ma che l'evento aveva avuto luogo nella parte del testo delle Sacre Scritture che annovera Abiatar fra i suoi personaggi principali. Il mio ragionamento era basato sul significato delle rispettive parole greche ed era piuttosto contorto. Ero però convinto che il professor Story l'avrebbe apprezzato, poiché lo sapevo buon studioso cristiano: come me, non avrebbe certo mai pensato che nella Bibbia potesse esistere nulla di simile a un autentico errore. In fondo al mio saggio, tuttavia, il professore annotò un semplice commento di una riga, che mi colpì nel profondo. Scrisse: «Forse Marco ha soltanto commesso un errore». Cominciai a riflettere sulla cosa, considerando tutto il lavoro che avevo profuso nel saggio, rendendomi conto che ero stato costretto a compiere delle bizzarre acrobazie esegetiche per aggirare il problema e che la mia soluzione era di fatto un po' forzata. E alla fine conclusi: «Be'... forse Marco *ha* commesso un errore».

Ammetterlo fu come aprire una diga. Infatti, se poteva esistere un piccolo, insignificante errore in Marco 2, forse potevano esistere errori anche altrove. Forse, quando più avanti, in Marco 4, Gesù dice che il granello di senapa è «il più piccolo di tutti i semi che sono sulla terra», non era necessario che io trovassi una spiegazione fantasiosa per tale affermazione, che sapevo benissimo non corrispondere alla realtà.

E forse gli «errori» riguardavano anche questioni più importanti. Quando Marco dice che Gesù fu crocifisso il giorno *dopo* il pranzo della Pasqua ebraica (*Mc* 14,12; 15,25) e Giovanni dice che morì il giorno *prima* che esso fosse consumato (*Gv* 19,14), forse si tratta di un'autentica discrepanza. Oppure quando nel suo resoconto della nascita di Gesù Luca rivela che Giuseppe e Maria tornarono a Nazareth poco più di un mese dopo che erano venuti a Betlemme (e avevano eseguito i riti di purificazione, *Lc* 2,39), mentre Matteo afferma invece che fuggirono in Egitto (*Mt* 2,14-22), forse questa è una differenza. O quando Paolo dice che dopo la propria conversione sulla via di Damasco *non* andò a Gerusalemme per vedere coloro che erano stati apostoli prima di lui (*Gal* 1,16-17), mentre gli Atti dicono che fu la prima cosa che fece dopo avere lasciato Damasco (*At* 9,26), anche questa forse è una differenza.

A tale consapevolezza si aggiunsero i problemi che incontravo a mano a mano che studiavo più da vicino i ma-

noscritti greci superstiti del Nuovo Testamento. Dire che gli originali furono ispirati va bene, ma la realtà è che noi non ne siamo in possesso, e dunque quell'affermazione non è di grande aiuto, a meno che non si sia in grado di ricostruirli. Inoltre, in tutta la storia della Chiesa la maggioranza dei cristiani non ha avuto accesso agli originali, fatto che ne rende l'ispirazione una questione un po' controversa. Non soltanto non abbiamo gli originali, ma non siamo neppure in possesso delle loro prime copie. Anzi, non abbiamo nemmeno le copie delle copie, e neppure le copie delle copie delle copie. Quello che possediamo sono copie eseguite più tardi, molto più tardi. Nella maggior parte dei casi, diversi *secoli* dopo. E le copie sono tutte differenti una dall'altra, in migliaia di punti.

Come vedremo più avanti, i passi divergenti sono così tanti che non sappiamo neppure quante siano le differenze. La cosa più semplice è forse esprimersi in termini comparativi: fra i tanti manoscritti in nostro possesso esiste un numero di differenze superiore a quello delle parole del Nuovo Testamento.

La gran parte di esse è, però, del tutto irrilevante. In genere dimostra solo che gli antichi scribi non conoscevano l'ortografia meglio della maggioranza di noi (oltre a non disporre di dizionari né, tantomeno, del controllo ortografico automatico). In ogni caso, che cosa bisogna dedurre da tutte queste differenze? Che senso ha sostenere che Dio ha ispirato ogni singola parola delle Sacre Scritture dal momento che noi non le *abbiamo*? In alcuni punti, come vedremo, non possiamo affatto essere sicuri di avere ricostruito il testo originale con precisione. È un po' difficile conoscere il significato delle parole della Bibbia se non sappiamo neppure quali esse siano!

Questo, per la mia concezione dell'ispirazione, diventò un problema; infatti, mi rendevo conto che, per Dio, salvaguardare le parole delle Sacre Scritture non sarebbe stato più difficile che averle ispirate. Se avesse voluto che il popolo avesse le sue parole, senza dubbio gliele avrebbe

date (e magari anche in una lingua che tutti potessero comprendere, invece che in greco o in ebraico). Il fatto che non ne siamo in possesso doveva senz'altro significare, pensavo, che non le aveva conservate per noi. E se non aveva compiuto tale miracolo, sembrava non esservi motivo di pensare che prima avesse compiuto il miracolo di ispirarle.

In breve, lo studio del Nuovo Testamento in greco e le mie ricerche sui manoscritti che lo contengono mi condussero a un ripensamento radicale della mia interpretazione di che cosa sia la Bibbia. Fu un cambiamento rivoluzionario per me. Prima di allora, a partire dall'esperienza di rinascita alle superiori, fino ai giorni del fondamentalismo al Moody e al periodo evangelico a Wheaton, la mia fede si era basata su una certa visione della Bibbia in quanto parola infallibile e pienamente ispirata di Dio.

Ora non la vedevo più in questo modo; essa cominciava ad apparirmi come un libro molto umano. Proprio come degli scribi umani avevano copiato e modificato i testi delle Sacre Scritture, così, in origine, autori umani li avevano *scritti*. Si trattava di un libro umano dall'inizio alla fine. Era stato scritto da diversi autori in diverse epoche e in diversi luoghi per rispondere a esigenze diverse.

Molti di tali autori sentivano senza dubbio di essere ispirati da Dio a dire ciò che dicevano, ma avevano le proprie prospettive, le proprie convinzioni e opinioni, le proprie esigenze, i propri desideri, le proprie interpretazioni e le proprie teologie. E tali prospettive, convinzioni, opinioni, esigenze, desideri, interpretazioni e teologie permeavano tutto ciò che essi dicevano. Ecco perché erano uno diverso dall'altro. E ciò significava anche che Marco non diceva la stessa cosa che diceva Luca perché non intendeva la stessa cosa di Luca. Giovanni è diverso da Matteo, non è la stessa cosa. Paolo si differenzia dal Luca degli Atti degli apostoli. E Giacomo è diverso da Paolo. Ciascun autore è un autore umano e deve essere letto per ciò che egli (supponendo che fossero tutti uomini) ha da dire, e non partendo dal pre-

supposto che quello che dice sia la stessa cosa o qualcosa di simile o di coerente con ciò che qualunque altro autore ha da dire. La Bibbia, in definitiva, è un libro molto umano.

Questa era per me una prospettiva nuova, diversa da quella che avevo quando ero un cristiano evangelico e da quella della maggioranza degli evangelici di oggi.

Faccio un esempio della differenza che la mia mutata prospettiva poteva comportare nell'interpretazione della Bibbia. Quando ero al Moody Bible Institute, uno dei testi più popolari al campus era l'apocalittico programma di Hal Lindsey, *Addio Terra, ultimo pianeta*. L'opera di Lindsey non era popolare solo al Moody: di fatto, è stato *il* libro di saggistica in lingua inglese più venduto degli anni Settanta (a eccezione della Bibbia e usando il termine *saggistica* con un certo grado di approssimazione). Lindsey, come noi al Moody, era convinto che la Bibbia fosse assolutamente infallibile in ogni sua singola parola, tanto che era possibile leggere il Nuovo Testamento e sapere non solo come Dio voleva che si vivesse e cosa voleva che si credesse, ma anche ciò che Dio stesso programmava di fare nel futuro e come l'avrebbe fatto. Il mondo stava procedendo verso una crisi apocalittica di proporzioni catastrofiche e si potevano leggere le parole delle Sacre Scritture per mostrare che cosa sarebbe accaduto, come e quando.

Ero colpito soprattutto dal «quando». Lindsey faceva riferimento alla parabola di Gesù sull'albero di fico per trarre indicazioni su quando c'era da aspettarsi la futura battaglia finale tra il bene e il male. I discepoli di Gesù vogliono sapere quando arriverà la «fine» e Gesù risponde:

> Dal fico imparate la parabola: quando ormai il suo ramo diventa tenero e spuntano le foglie, sapete che l'estate è vicina. Così anche voi, quando vedrete tutte queste cose, sappiate che il Figlio dell'uomo è proprio alle porte. In verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutto questo accada.

Cosa significa la parabola? Lindsey, ritenendo che si tratti della parola certa di Dio, decifra il messaggio osservando che nella Bibbia l'«albero di fico» è spesso usato come immagine della nazione d'Israele. Che cosa vorrebbe dire per Israele mettere le foglie? Significherebbe che la nazione, dopo essere rimasta in letargo per una stagione (l'inverno), sarebbe tornata a vivere. E quando tornò alla vita Israele? Nel 1948, quando ridivenne una nazione sovrana. Gesù dichiara che la fine sarebbe giunta entro la stessa generazione in cui ciò fosse accaduto. E quanto tempo dura una generazione della Bibbia? Quarant'anni. Ecco dunque l'insegnamento di ispirazione divina, direttamente dalle labbra di Gesù: la fine del mondo arriverà in un momento che precede il 1988, quarant'anni dopo la ricomparsa di Israele.

Tale messaggio era per noi assolutamente irrefutabile. Adesso può sembrare strano (considerato che il 1988 è venuto e se n'è andato senza che il mondo finisse); d'altra parte, però, esistono milioni di cristiani che ancora credono che la Bibbia possa essere consultata letteralmente, come profezia ispirata di ciò che presto dovrà verificarsi per porre termine alla storia così come la conosciamo. Testimonianza ne sia l'attuale mania per la serie romanzesca di Tim LaHaye e Jerry B. Jenkins *Gli esclusi*, un'altra visione apocalittica del nostro futuro basata su un'interpretazione letterale della Bibbia, serie che ha venduto più di *sessanta milioni* di copie.

Dal leggere la Bibbia come un programma infallibile per la nostra fede, la nostra vita e il nostro futuro al considerarla un libro umanissimo, con punti di vista molto personali, assai diversi uno dall'altro e nessuno in grado di fornire la guida sicura di come dovremmo vivere, il cambiamento è radicale. Questa è la svolta subita dalle mie convinzioni e nella quale sono ormai impegnato anima e corpo. Naturalmente, molti cristiani non hanno mai creduto in una tale concezione letterale della Bibbia e ai loro occhi essa potrebbe apparire parziale e priva di sfumature (per non dire bizzarra e senza alcun rapporto con le questioni di fede). Eppure esistono molte persone che vedono ancora la Bib-

bia in questo modo. Ogni tanto noto sui paraurti dei veicoli un adesivo che recita: «L'ha detto Dio, io ci credo e questo è quanto». La mia reazione è sempre: e se Dio *non* l'avesse detto? E se il libro che si ritiene riveli le parole di Dio contenesse invece le parole di altri esseri umani? E se la Bibbia non desse una risposta sicura agli interrogativi dell'era moderna come aborto, diritti delle donne, diritti degli omosessuali, supremazia religiosa, democrazia all'occidentale e affini? E se dovessimo riuscire a capire come vivere e cosa credere per conto nostro, senza erigere le Sacre Scritture a falso idolo o a oracolo che offre una linea diretta di comunicazione con l'Onnipotente? Esistono fondati motivi per pensare che essa non sia questa sorta di guida infallibile per le nostre vite: fra l'altro, come ho già accennato, in molti punti noi (in qualità di studiosi o solo di normali lettori) non sappiamo neppure quali fossero le parole della versione originale.

La mia teologia personale mutò in maniera radicale a seguito di questa consapevolezza, che mi condusse su strade molto diverse da quelle che avevo percorso alla fine della mia adolescenza e intorno ai vent'anni. Continuo a riconoscere il valore della Bibbia e i molti e diversi messaggi che essa contiene, così come sono giunto ad apprezzare gli altri scritti dei primi cristiani risalenti pressappoco alla stessa epoca o di poco posteriori, le opere di personaggi meno noti come Ignazio di Antiochia, Clemente di Roma e Barnaba di Alessandria, gli scritti di persone di altre fedi più o meno di quell'epoca, le opere di Flavio Giuseppe, Luciano di Samosata e Plutarco. Tutti questi autori tentano di comprendere il mondo e quale sia il loro posto in esso. Tutti hanno preziosi insegnamenti da offrirci. È importante sapere quali furono le loro parole per capire che cosa avevano da dirci e poi giudicare da soli che cosa pensare e come vivere alla luce di tali insegnamenti.

Questo mi riporta al mio interesse per i manoscritti del Nuovo Testamento e allo studio di quei manoscritti nell'ambito della critica testuale. Sono convinto che si tratti

di un lavoro avvincente e affascinante, importante non solo per gli studiosi, ma per chiunque nutra interesse per la Bibbia (sia che si attenga a un'interpretazione letterale, sia che se ne stia allontanando o che la rifiuti decisamente, o anche solo per chiunque nutra un remoto interesse per quel testo come fenomeno storico e culturale).

Ciò che colpisce, tuttavia, è che la maggioranza dei lettori (anche quelli interessati al cristianesimo, alle Scritture, agli studi biblici, convinti o no che la Bibbia sia infallibile) non sappia quasi nulla di critica testuale. E non è difficile capire perché. Infatti, sebbene il tema sia stato materia per eruditi da più di tre secoli ormai, non esiste in pratica un libro che ne tratti e sia rivolto a un pubblico di profani, vale a dire a coloro che non sanno nulla sull'argomento, non conoscono il greco né le altre lingue necessarie a un tale studio approfondito e non sono neppure consapevoli che esista una «questione» in relazione al testo, ma che, tuttavia, sarebbero interessati ad apprendere quali sono i problemi e come gli studiosi abbiano tentato di risolverli.[2]

Questo è proprio quel tipo di libro: per quanto ne so, esso è il primo nel suo genere. È scritto per coloro che sono digiuni di critica testuale, ma che potrebbero essere interessati a sapere come gli scribi modificarono le Sacre Scritture e come ora sia possibile capire dove lo hanno fatto. È scritto sulla base dei miei trent'anni di riflessioni sull'argomento e dalla mia prospettiva attuale, successiva ai radicali mutamenti verificatisi nel mio modo di intendere la Bibbia. È scritto per chiunque sia interessato a conoscere come il Nuovo Testamento sia giunto fino a noi; ad apprendere come, in alcuni casi, non sappiamo neppure quali fossero le parole autentiche; a scoprire in quali modi interessanti tali parole furono di quando in quando modificate e come potremmo, applicando alcuni rigorosi metodi di analisi, ricostruire il testo originale.

Per diversi aspetti, dunque, è un libro molto personale, il risultato finale di un lungo cammino. Anche per i lettori, forse, potrà essere parte di un cammino personale.

I

Le origini dei testi sacri cristiani

Un'immagine dei famosi Vangeli di Rabula, un elegante manoscritto biblico del VI secolo proveniente dalla Siria. (*Biblioteca Laurenziana, Firenze; foto: Scala/Art Resource, NY*)

Per trattare delle copie del Nuovo Testamento in nostro possesso dobbiamo partire dal principio, cioè da uno degli aspetti peculiari del cristianesimo nel mondo greco-romano: il suo carattere libresco. In realtà, per comprenderne tale carattere distintivo, occorre risalire a prima delle sue origini, alla religione dalla quale esso deriva: il giudaismo. Il legame fra cristianesimo e libro fu infatti, in un certo senso, anticipato e prefigurato dal giudaismo, la prima «religione del libro» nella civiltà occidentale.

Il giudaismo come religione del libro

Nel mondo romano il giudaismo, dal quale nacque il cristianesimo, era una religione insolita, ma niente affatto unica. Come i seguaci di una qualsiasi delle altre (centinaia) di religioni nell'area mediterranea, gli ebrei ammettevano l'esistenza di un regno divino popolato da esseri sovrumani (angeli, arcangeli, principati e potestà), aderivano al culto di una divinità attraverso sacrifici di animali e di altri prodotti alimentari, sostenevano che esistesse un particolare luogo sacro dove questo essere divino dimorava qui sulla terra (il Tempio di Gerusalemme) e dove i sacrifici dovevano essere compiuti. Pregavano il loro Dio per esigenze collettive e personali. Narravano di come Egli avesse interagito con gli esseri umani nel passato e ne preannunciavano l'aiuto all'umanità nel presente. Per tutti questi aspetti, il giudaismo era «familiare» a chi, nell'Impero, credeva in divinità diverse.

Per altri versi, però, esso era anomalo. Tutte le altre religioni dell'Impero erano politeistiche, riconoscevano e veneravano molti dei di ogni sorta e qualità: grandi divinità dello Stato, dei minori di luoghi diversi, dei che sovrintendevano ai vari aspetti della nascita, della vita e della morte degli esseri umani. Il giudaismo, invece, era monoteistico; gli ebrei insistevano nell'adorare solo l'unico Dio dei loro avi, il Dio che, sostenevano, aveva creato questo mondo, lo governava e da solo provvedeva a ciò che era necessario al suo popolo. Secondo la tradizione ebraica, quest'unico Dio onnipotente aveva chiamato Israele a essere il suo figlio prediletto e aveva promesso di proteggerlo e difenderlo in cambio della sua assoluta devozione a lui e a lui soltanto. Si riteneva che il popolo ebraico intrattenesse con questo Dio un'«alleanza», un accordo secondo il quale esso sarebbe stato solamente suo e viceversa.

Solo l'unico Dio doveva essere venerato e obbedito; inoltre, esisteva soltanto un unico Tempio, a differenza di ciò che prevedevano le religioni politeistiche dell'epoca, nelle quali, per esempio, era possibile dedicare a un dio come Zeus un numero qualunque di templi. Certo, gli ebrei potevano venerare Dio ovunque vivessero, ma potevano tenere fede ai loro obblighi religiosi di sacrificio a Dio solo nel Tempio di Gerusalemme. Altrove, tuttavia, potevano riunirsi in «sinagoghe» per pregare e per studiare le tradizioni ancestrali su cui si fondava la loro religione.

Tali tradizioni comprendevano racconti sull'interazione di Dio con gli antenati del popolo di Israele (i patriarchi e le matriarche della fede, per così dire: Abramo, Sara, Isacco, Rachele, Giacobbe, Rebecca, Giuseppe, Mosè, Davide e così via) e istruzioni dettagliate su come il popolo eletto dovesse vivere e adorare Dio. Una delle cose che rendevano unico il giudaismo fra le religioni dell'Impero romano era che queste istruzioni, insieme alle altre tradizioni ancestrali, erano scritte in testi sacri.

Per quelli di noi che conoscono bene una qualsiasi delle principali religioni occidentali contemporanee (giudaismo, cristianesimo, islamismo) può essere difficile immaginarlo, ma nelle religioni politeistiche del mondo antico occidentale i libri non svolgevano in pratica alcun ruolo.

Queste religioni si occupavano quasi soltanto di onorare gli dei tramite riti sacrificali. Non c'erano libri in cui fossero esposte dottrine da apprendere o principi etici da seguire. Ciò non significa che i seguaci delle varie religioni politeistiche non avessero delle credenze sui loro dei né che fossero privi di principi etici, ma fede ed etica (per quanto strano possa suonare a un orecchio moderno) non svolgevano alcun ruolo nella religione in sé e per sé. Erano piuttosto questioni di filosofia personale e le filosofie, come ovvio, *potevano* essere legate a libri. Dal momento che le antiche religioni non richiedevano alcun particolare insieme di «rette dottrine» né, per la maggior parte, di «codici etici», i libri non vi svolgevano pressoché alcun ruolo.

Il giudaismo era unico in quanto enfatizzava le proprie tradizioni ancestrali, gli usi e le leggi, e sosteneva che essi fossero stati perpetuati in testi sacri, i quali godevano pertanto, per il popolo ebraico, dello status di «Sacre Scritture». Durante il periodo che ci interessa, il I secolo dell'era comune,[1] l'epoca in cui venivano scritti i libri del Nuovo Testamento, gli ebrei dispersi in tutto l'Impero romano credevano in particolare che Dio avesse dato istruzioni al suo popolo negli scritti di Mosè, denominati collettivamente «Torah», il cui significato letterale è pressappoco «legge» o «guida».

La Torah è composta da cinque libri, talvolta chiamati Pentateuco (i «cinque rotoli»), l'inizio della Bibbia ebraica (l'Antico Testamento cristiano): Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio. Qui si trovano i racconti sulla creazione del mondo, sulla vocazione di Israele a essere il popolo di Dio, sulle storie dei patriarchi e delle matriarche di Israele e sui rapporti di Dio con loro e per finire, più importanti (e più particolareggiate), la legge che Dio diede a Mosè, mostrandogli come il suo popolo dovesse rendergli culto e il comportamento che sarebbe stato tenu-

to a adottare nella comunità. Erano norme sacre, dovevano essere imparate, studiate e seguite, ed erano scritte in una serie di libri.

Gli ebrei possedevano anche altri testi importanti per la loro vita religiosa collettiva, per esempio libri di profeti (come Isaia, Geremia e Amos), di poesie (i Salmi) e di storia (come Giosuè e Samuele). Alla fine, qualche tempo dopo gli inizi del cristianesimo, un gruppo di questi testi ebraici (in tutto ventidue) giunse a essere considerato un canone sacro di scritture, la Bibbia ebraica di oggi, accettata dai cristiani come la prima parte del canone cristiano o «Antico Testamento».[2]

Questi cenni sugli ebrei e sui loro testi scritti sono importanti perché rappresentano la preparazione al cristianesimo, che, a sua volta, fu fin dal principio una religione «del libro». Esso ebbe inizio con Gesù, un rabbino (maestro) ebreo che accettava l'autorità della Torah e forse di altri testi sacri ebraici, e insegnava ai suoi discepoli la propria interpretazione di tali libri.[3] Come altri rabbini del suo tempo, Gesù sosteneva che la volontà di Dio poteva essere trovata nei testi sacri, in particolare nella legge di Mosè. Leggeva le Scritture, le studiava, le interpretava, vi aderiva e le insegnava. All'inizio, i suoi seguaci furono ebrei che tenevano in grande considerazione i libri della loro tradizione. E così, già agli albori del cristianesimo, i fedeli di questa nuova religione, i seguaci di Gesù, erano personaggi inconsueti nell'Impero romano: come gli ebrei prima di loro (ma a differenza di quasi tutti gli altri), individuavano l'autorità sacra in testi sacri. Fin dagli esordi, il cristianesimo fu una religione del libro.

Il cristianesimo come religione del libro

Come vedremo subito, l'importanza dei libri per il cristianesimo delle origini non implica che tutti i cristiani sapessero leggere; al contrario, gran parte di loro, come la maggioranza dei sudditi dell'Impero (ebrei compresi!), era

analfabeta. Ma questo non significava che i libri rivestissero un ruolo secondario nella religione. In realtà, essi erano di importanza fondamentale per aspetti essenziali della vita dei cristiani nelle loro comunità.

Prime lettere cristiane

Anzitutto è opportuno osservare che per le fiorenti comunità cristiane del I secolo dopo la morte di Gesù erano importanti diverse tipologie di scritti. La più antica testimonianza che possediamo su tali comunità proviene dalle lettere scritte loro da autorevoli personalità religiose.

L'apostolo Paolo è il nostro primo e migliore esempio. Paolo fondò Chiese in tutto il Mediterraneo orientale, soprattutto nei centri urbani, convincendo i pagani (cioè i seguaci di qualsiasi religione politeistica dell'Impero) che il Dio ebraico era l'unico da venerare e che Gesù era suo Figlio, morto per i peccati del mondo, che sarebbe presto tornato sulla terra per giudicarci (si veda *1 Ts* 1,9-10). Non è chiaro fino a che punto Paolo si servisse delle Sacre Scritture (vale a dire degli scritti della Bibbia ebraica) tentando di persuadere i suoi potenziali convertiti della verità del messaggio, ma in una delle principali sintesi della sua predicazione rivela che ciò che insegnava era che «Cristo morì ... secondo le Scritture ... ed è resuscitato ... secondo le Scritture» (*1 Cor* 15,3-4). È evidente che Paolo collegava gli eventi della morte e della resurrezione di Cristo alla sua interpretazione di passi fondamentali della Bibbia ebraica che, essendo lui un ebreo assai istruito, poteva senza dubbio leggere da solo e che interpretava per i suoi ascoltatori cercando, spesso con successo, di evangelizzarli.

Dopo avere convertito un certo numero di persone in un dato luogo, Paolo si spostava altrove e tentava, di solito con successo, di convertirne altre. Ma qualche volta (spesso?) riceveva notizie da una delle comunità di credenti fondate in precedenza e talvolta (spesso?) non si trattava di buone nuove: alcuni membri avevano comin-

ciato a comportarsi male, erano sorti problemi di immoralità, erano arrivati «falsi maestri» che insegnavano teorie contrarie alla sua, alcuni nella congregazione avevano iniziato a seguire false dottrine e così via.

Dopo averlo appreso, Paolo rispondeva per iscritto alla comunità, affrontando il problema. Queste lettere erano molto importanti per la vita delle congregazioni e numerose finirono per essere considerate testi sacri. Nel Nuovo Testamento rientrano circa tredici lettere scritte in nome di Paolo.

Possiamo intuire il valore di queste lettere nelle fasi iniziali del movimento fin dal primo scritto cristiano in nostro possesso: la Prima lettera di Paolo ai tessalonicesi, datata di solito intorno al 49 e.c., una ventina d'anni dopo la morte di Gesù e sempre una ventina d'anni prima di qualsiasi racconto evangelico della sua vita. Paolo conclude l'epistola dicendo: «Salutate tutti i fratelli e le sorelle con un santo bacio. Vi scongiuro per il Signore di fare leggere questa lettera a tutti i fratelli e a tutte le sorelle» (*1 Ts* 5,26-27). Non era una missiva occasionale destinata solo a essere letta da chiunque nutrisse un moderato interesse in proposito; l'apostolo *insiste* che venga letta e che sia accettata come un'affermazione autorevole da parte sua, dal fondatore della comunità.

Le lettere circolarono dunque in tutte le congregazioni cristiane fin dai primi tempi. Esse legarono fra loro comunità che vivevano in luoghi diversi, unificando la fede e le pratiche dei cristiani. Dovevano essere lette ad alta voce alle riunioni della comunità perché, come ho detto, la maggioranza dei cristiani (come quasi tutti gli altri) non sarebbe stata in grado di leggerle per conto proprio.

Molte di queste lettere finirono per essere incluse nel Nuovo Testamento. Di fatto, esso è in larga misura costituito da lettere scritte da Paolo e da altri responsabili cristiani alle rispettive comunità (per esempio ai corinzi e ai galati) e a singoli individui (per esempio a Filemone). Inoltre, le epistole superstiti (nel Nuovo Testamento ve ne

sono ventuno) sono soltanto una minima parte di quelle scritte. Considerando solo Paolo, possiamo presumere che avesse scritto molte più lettere di quelle che gli vengono attribuite nel Nuovo Testamento. Di tanto in tanto egli accenna ad altre missive che sono scomparse; in *1 Cor* 5,9, per esempio, accenna a una lettera scritta in precedenza ai corinzi (qualche tempo prima della Prima lettera ai corinzi) e ne menziona un'altra che alcuni di costoro avevano inviato a lui (*1 Cor* 7,1). Altrove allude a epistole in possesso dei suoi oppositori (*2 Cor* 3,1). Nessuno di questi scritti si è conservato.

Da tempo gli studiosi sospettano che alcune delle lettere del Nuovo Testamento attribuite a Paolo siano state in realtà vergate da suoi successori e firmate con il suo nome.[4] Se questo sospetto corrispondesse a verità, rappresenterebbe un'ulteriore dimostrazione dell'importanza di questi testi nel movimento cristiano delle origini: per fare ascoltare le proprie opinioni si sarebbe scritta una lettera nel nome dell'apostolo supponendo che ciò avrebbe implicato una notevole autorità. Una delle epistole presumibilmente pseudonime è quella ai colossesi, che enfatizza l'importanza delle lettere e accenna a un'altra epistola andata perduta: «E quando questa lettera sarà stata letta da voi, fate che venga letta anche nella Chiesa dei Laodicesi e anche voi leggete quella inviata ai Laodicesi» (*Col* 4,16). È evidente che Paolo (lui o qualcuno che scriveva in suo nome) scrisse una lettera alla vicina città di Laodicea. Anche questa lettera è andata smarrita.[5]

Il punto, a mio parere, è che le epistole erano importanti per la vita delle prime comunità cristiane. Erano documenti scritti destinati a guidarle nella fede e nella prassi. Univano fra loro queste Chiese e contribuivano a rendere il cristianesimo ben diverso dalle altre religioni disperse in tutto l'impero, in quanto le varie comunità cristiane, legate da questa comune letteratura condivisa grazie alla circolazione di missive e risposte (si veda *Col* 4,16), si attenevano alle istruzioni trovate in documenti scritti o «libri».

E non erano soltanto le lettere a essere importanti per queste comunità. In realtà, esisteva una notevole scelta di letteratura prodotta, divulgata, letta e seguita dai primi cristiani, un fenomeno assai diverso da tutto ciò che il mondo pagano romano avesse mai visto. Non mi dilungherò in un'estesa descrizione di tutta questa letteratura, e mi limiterò a citare alcuni esempi dei tipi di libri che venivano scritti e distribuiti.

Primi vangeli

I cristiani, come naturale, erano interessati a saperne di più sulla vita, gli insegnamenti, la morte e la resurrezione del loro Signore, e così furono scritti numerosi vangeli che narravano le tradizioni legate alla vita di Gesù. Quattro di questi testi divennero i più comuni (quelli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni nel Nuovo Testamento), ma ne furono scritti molti altri, alcuni dei quali ancora in nostro possesso. Ne sono un esempio i vangeli attribuiti al discepolo di Gesù Filippo, a suo fratello Giuda Tommaso e alla sua compagna Maria Maddalena.

Altri vangeli, inclusi alcuni fra i più antichi, sono andati perduti. Ne siamo a conoscenza grazie, per esempio, al Vangelo di Luca, il cui autore rivela che, per scrivere il suo racconto, ha consultato «molti» predecessori (*Lc* 1,1), che senza dubbio sono scomparsi. Una di queste precedenti narrazioni può essere stata la fonte che gli studiosi hanno denominato *Q*, con ogni probabilità un resoconto scritto, per lo più dei detti di Gesù, utilizzato sia da Luca sia da Matteo per molti degli insegnamenti del Maestro che li contraddistinguono (per esempio il *Padre nostro* e le beatitudini).[6]

Come abbiamo visto, la vita di Gesù fu interpretata da Paolo e da altri alla luce delle Scritture ebraiche. Anche tali libri, il Pentateuco e vari scritti ebraici, come i libri profetici e i Salmi, erano molto usati fra i cristiani, che li studiavano per vedere che cosa potessero rivelare sulla volontà di Dio, soprattutto riguardo a come essa fosse stata compiuta in Cristo. Nelle prime comunità cristiane copie della Bibbia ebraica, di norma nella traduzione greca (la cosiddetta Bibbia dei Settanta), erano assai diffuse come fonti di studio e riflessione.

Primi Atti degli apostoli

Le fiorenti comunità cristiane del I e del II secolo erano interessate non solo alla vita di Gesù, ma anche a quelle dei suoi primi discepoli. Non è una sorpresa, quindi, che i racconti degli apostoli (le loro avventure e le loro imprese missionarie, specie dopo la morte e la resurrezione di Gesù) giungessero a occupare un posto importante agli occhi degli adepti interessati a saperne di più sulla propria religione. Una di queste narrazioni, gli Atti degli apostoli, entrò alla fine nel Nuovo Testamento. Ma molti altri racconti furono scritti, per lo più riguardanti singoli apostoli, come quelli trovati negli *Atti di Paolo*, negli *Atti di Pietro*, e negli *Atti di Tommaso*. Di altri *Atti*, quando non sono andati del tutto perduti, sono rimasti solo frammenti.

Apocalissi cristiane

Come ho affermato, Paolo (insieme ad altri apostoli) insegnava che Gesù sarebbe presto tornato dal cielo a giudicare gli uomini sulla terra. La prossima fine di tutte le cose era una fonte di perenne attrazione per i cristiani delle origini, che nel complesso si aspettavano che Dio sarebbe intervenuto ben presto negli affari del mondo per rovesciare le forze del male e instaurare qui sulla terra il suo regno di giustizia sotto la guida di Gesù. Alcuni autori cristiani produssero narrazioni profetiche su ciò che sarebbe accaduto in questa catastrofica fine del mondo come lo conosciamo. Esistevano dei precedenti ebraici di questo tipo di letteratura «apocalittica», per esempio nel libro di Daniele nell'Antico Testamento, o nel *Primo libro di Enoch* negli apocrifi. Delle apocalissi cristiane, una venne infine

inclusa nel Nuovo Testamento: l'Apocalisse di Giovanni. Ma altre opere, compresa l'*Apocalisse di Pietro* e *Il pastore* di Erma, furono letture popolari in numerose comunità cristiane nei primi secoli della Chiesa.

Ordini ecclesiastici

Le prime comunità cristiane si moltiplicarono e crebbero, a cominciare dall'epoca di Paolo e proseguendo nelle generazioni successive. Potremmo definire le Chiese cristiane delle origini, almeno quelle fondate da Paolo, comunità carismatiche. Credevano che ciascun membro della congregazione avesse ricevuto un «dono» (in greco *charisma*) dello Spirito per aiutare la comunità nel corso della sua vita: esistevano, per esempio, i doni dell'insegnamento, dell'amministrazione, della carità, della guarigione e della profezia. In seguito, però, con l'aspettativa di un'imminente fine del mondo che cominciava a sfumare, fu chiaro che sarebbe stata necessaria una struttura ecclesiastica più rigida, specie se la Chiesa avesse dovuto esistere per lungo tempo (*1 Cor* 11; *Mt* 16,18).

Le Chiese nel Mediterraneo, comprese quelle istituite da Paolo, iniziarono a nominare dei capi cui affidare responsabilità e decisioni (invece di avere ogni membro dotato di un «uguale» dono dello Spirito); si cominciarono a formulare regole riguardo a come la comunità dovesse vivere insieme, praticare i riti sacri (per esempio il battesimo e l'eucaristia), preparare nuovi membri e così via. Presto furono prodotti i primi documenti che illustravano come le Chiese dovessero essere ordinate e strutturate. Nel II e III secolo del cristianesimo questi cosiddetti ordini ecclesiastici divennero sempre più importanti, ma già intorno all'anno 100 e.c. il primo (per quanto ne sappiamo) era stato scritto e godeva di ampia diffusione: si trattava di un libro denominato *La didachè* [insegnamento] *dei dodici apostoli*. Esso ebbe presto numerosi successori.

Apologie cristiane

Con il loro affermarsi, le comunità cristiane si trovarono talvolta di fronte all'opposizione di ebrei e pagani che consideravano la nuova fede una minaccia e sospettavano i suoi seguaci di essere coinvolti in pratiche immorali e socialmente deleterie (proprio come i nuovi movimenti religiosi di oggi sono spesso guardati con sospetto). Qualche volta l'opposizione sfociò in persecuzioni locali che alla fine divennero «ufficiali», quando gli amministratori romani intervennero per arrestare i cristiani e tentare di costringerli a tornare alle vecchie usanze del paganesimo. Crescendo, il cristianesimo convertì alla fede alcuni intellettuali, persone in grado di discutere e respingere le accuse di norma sollevate contro i cristiani. Gli scritti di questi intellettuali vengono talora definiti apologie, dal termine greco che significa «difesa» (*apologia*).

Gli apologeti scrivevano razionali difese della nuova fede, cercando di dimostrare che, ben lontana dall'essere una minaccia per la struttura sociale dell'Impero, si trattava di una religione che predicava un comportamento morale e, lungi dall'essere una pericolosa superstizione, nel suo culto dell'unico vero Dio rappresentava la verità suprema. Le apologie erano importanti per i primi lettori cristiani, perché fornivano loro gli argomenti di cui avevano bisogno quando si trovavano ad affrontare persecuzioni in prima persona. Questo tipo di difesa era già presente nel periodo neotestamentario, per esempio nella Prima lettera di Pietro (3,15: «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi») e negli Atti, dove Paolo e altri apostoli si difendono dalle accuse sollevate contro di loro. Entro la seconda metà del II secolo, le apologie erano diventate una forma diffusa di scritto cristiano.

Martirologi cristiani

All'incirca nello stesso periodo in cui i cristiani cominciavano a scrivere apologie, ebbe inizio anche la produ-

zione di resoconti delle loro persecuzioni e dei martirii che ne derivavano. Qualche descrizione di entrambi è già presente negli Atti nel Nuovo Testamento, dove l'opposizione al movimento cristiano, l'arresto dei capi e l'esecuzione di almeno uno di loro (Stefano) rappresentano una parte significativa del racconto (si veda Atti 7).

Più avanti, nel II secolo, cominciarono a diffondersi i martirologi (storie dei martiri), il primo dei quali è il *Martirio di Policarpo*, un'importante personalità cristiana che fu vescovo della Chiesa di Smirne, in Asia Minore, durante quasi tutta la prima metà del II secolo. La narrazione della morte di Policarpo si trova in una lettera redatta da membri della sua Chiesa e indirizzata a un'altra comunità. Poco tempo dopo iniziarono a circolare racconti su altri martiri. Anche questi erano popolari fra i cristiani perché offrivano a coloro che erano a loro volta perseguitati a causa della propria fede incoraggiamento e consigli su come affrontare le estreme minacce di arresto, tortura e morte.

Trattati antieretici

I problemi affrontati dai cristiani non erano circoscritti alle minacce esterne di persecuzione. Fin dai primi tempi, essi furono consapevoli dell'esistenza nelle proprie file di una varietà di interpretazioni della «verità» della religione. Già l'apostolo Paolo inveisce contro i «falsi maestri», per esempio nella sua lettera ai galati. Leggendo i resoconti superstiti, risulta evidente che questi oppositori non erano estranei, bensì cristiani che intendevano la religione in modi radicalmente differenti.

Per affrontare il problema, le autorità cristiane cominciarono a scrivere trattati che si opponevano agli «eretici» (coloro che sceglievano il modo sbagliato di intendere la fede); in un certo senso, alcune delle lettere di Paolo sono i primi esempi di questo tipo di trattato. In seguito, tuttavia, i cristiani di ogni credo furono coinvolti nel tentativo di definire il «vero insegnamento» (significato letterale di «ortodossia») e di combattere coloro che sostenevano falsi insegnamenti. Questi trattati antieretici divennero un aspetto distintivo nel panorama della prima letteratura cristiana.

Il fatto interessante è che perfino alcuni «falsi maestri» scrissero trattati contro i «falsi maestri», così che il gruppo che stabilì una volta per tutte ciò in cui i cristiani dovevano credere (responsabile, per esempio, delle dottrine religiose tramandate fino a noi) era talvolta investito da polemiche di cristiani che prendevano posizioni poi decretate false. È quanto abbiamo appreso da scoperte piuttosto recenti di letteratura «eretica», in cui i cosiddetti eretici sostengono che le loro opinioni sono corrette e quelle dei responsabili della Chiesa «ortodossa» errate.[7]

Primi commenti cristiani

Il dibattito su dottrina retta ed errata riguardava in larga misura l'interpretazione di testi cristiani, compreso l'«Antico Testamento», che i cristiani vantavano come parte della loro Bibbia. Questo dimostra ancora una volta fino a che punto i testi fossero fondamentali per la vita delle comunità di fedeli delle origini. Gli autori cristiani cominciarono a scrivere spiegazioni di questi testi, non necessariamente con l'immediato scopo di confutare false interpretazioni (sebbene spesso anche a tal fine), ma talvolta solo per chiarirne il significato e mostrarne la rilevanza per la vita e la prassi dei confratelli. È interessante ricordare che il primo commento cristiano su un testo delle Scritture di cui siamo a conoscenza fu redatto da un cosiddetto eretico, uno gnostico del II secolo di nome Eraclio che produsse un commento al Vangelo di Giovanni.[8] Commenti, glosse esplicative, spiegazioni pratiche e omelie divennero comuni nelle congregazioni cristiane del III e del IV secolo.

Ho riepilogato le diverse tipologie di scritti che furono importanti per la vita delle prime Chiese cristiane. Come

spero risulti evidente, il fenomeno della scrittura fu di estremo rilievo per queste comunità e per i cristiani che ne facevano parte. A differenza di quanto accadeva in altre religioni dell'Impero, i libri furono fin dal principio al centro stesso della religione cristiana.

Essi raccontavano le storie di Gesù e dei suoi apostoli (che i cristiani ripetevano sempre), impartivano istruzioni su ciò in cui credere e come vivere, univano in una Chiesa universale comunità geograficamente separate, sostenevano i cristiani in tempi di persecuzione e davano loro modelli di fedeltà da emulare di fronte alla tortura e alla morte. Non offrivano soltanto buoni consigli, bensì la retta dottrina, ammonendo contro i falsi insegnamenti di altri ed esortando ad accettare le dottrine ortodosse. Infine, permettevano ai cristiani di conoscere il vero significato di altri scritti, fornendo una guida su cosa pensare, come praticare il culto e come comportarsi. I libri furono senza alcun dubbio essenziali per la vita dei cristiani delle origini.

La formazione del canone cristiano

Alcuni di questi libri cristiani finirono per essere considerati non solo degni di essere letti, ma anche di assoluta autorevolezza per le dottrine e le pratiche dei fedeli: diventarono Sacre Scritture.

Le origini di un canone cristiano

La formazione del canone cristiano delle Sacre Scritture fu un processo lungo e complicato e in questa sede non occorre che io tratti l'argomento in dettaglio.[9] Come ho già osservato, in un certo senso i cristiani *ebbero* un canone fin dal principio, perché il fondatore stesso della loro religione era un maestro ebreo che accettava la Torah come autorevole scrittura di Dio e ne insegnava ai propri seguaci l'interpretazione. I primi cristiani erano discepoli di Gesù che accettavano come propri testi sacri i libri della Bibbia ebraica

(che non aveva ancora assunto la forma «canonica» definitiva). Per gli autori del Nuovo Testamento, compreso il nostro primo autore, Paolo, le «Scritture» erano la Bibbia ebraica, la raccolta di libri che Dio aveva dato al suo popolo e che profetizzavano l'avvento del messia, Gesù.

Non trascorse molto tempo, tuttavia, prima che i cristiani iniziassero ad accettare altri scritti attribuendovi un valore pari a quello delle Scritture ebraiche. Tale accettazione può avere avuto le sue radici proprio nell'insegnamento di Gesù; i suoi discepoli, infatti, ritenevano la sua *interpretazione* delle Sacre Scritture autorevole quanto le parole stesse delle Scritture. Gesù poteva avere incoraggiato questo giudizio con il modo in cui esprimeva alcuni dei suoi insegnamenti. Nel Discorso della montagna, per esempio, viene riportato che Gesù enuncia la legge data da Dio a Mosè per poi offrirne la propria e più radicale interpretazione, sottolineandone l'autorevolezza. E questo accade nelle cosiddette *Antitesi* narrate in Matteo, capitolo 5. Gesù dice: «Avete inteso che fu detto agli antichi: *Non uccidere* [uno dei dieci comandamenti] ... Ma *io* vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio». Ciò che Gesù afferma nella sua interpretazione della legge appare autorevole quanto la stessa legge. Gesù dice: «Avete inteso che fu detto: *Non commettere adulterio* [un altro dei dieci comandamenti]. Ma *io* vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore».

In alcune occasioni queste interpretazioni autorevoli delle Scritture sembrano in realtà annullare le norme stesse in esse contenute. Per esempio, Gesù dice: «Fu pure detto: *Chi ripudia la propria moglie, le dia l'atto di ripudio* [un precetto che si trova in *Dt* 24,1]. Ma *io* vi dico: chiunque ripudia sua moglie, eccetto il caso di concubinato, la espone all'adulterio e chiunque sposa una ripudiata commette adulterio». È difficile comprendere come si possa seguire il comandamento di Mosè di dare un certificato di divorzio, se di fatto il ripudio non è un'opzione ammissibile.

In ogni caso, gli insegnamenti di Gesù furono presto considerati autorevoli quanto i pronunciamenti di Mosè, vale a dire quelli della stessa Torah. Ciò risulta ancor più chiaro in seguito, in epoca neotestamentaria, nella Prima lettera a Timoteo, attribuita a Paolo, ma che diversi studiosi presumono scritta in suo nome da un discepolo più tardo. In *1 Tm* 5,18 l'autore sollecita i suoi lettori a pagare i propri presbiteri e sostiene la sua esortazione citando «la Scrittura». L'interessante è che poi cita due passi, uno della Torah («Non metterai la museruola al bue che trebbia», *Dt* 25,4) e l'altro tratto dalle parole di Gesù («Il lavoratore ha diritto al suo salario», *Lc* 10,7). Sembra che per questo autore le parole di Gesù valgano già quanto le Scritture.

Né gli insegnamenti di Gesù erano i soli considerati sacri da questi cristiani di seconda o terza generazione. Ciò valeva anche per gli scritti dei suoi apostoli. La prova si ha nella Seconda lettera di Pietro, l'ultimo testo del Nuovo Testamento in ordine di scrittura, un testo che quasi tutti gli studiosi ritengono non essere stato in realtà scritto da Pietro, bensì da uno dei suoi discepoli. Nel capitolo 3 l'autore fa riferimento a falsi maestri che distorcono il significato delle lettere di Paolo per far dire loro ciò che vogliono, «al pari delle altre Scritture» (2 *Pt* 3,16). È evidente che qui le lettere di Paolo sono intese come Sacre Scritture.

Subito dopo il periodo neotestamentario, alcuni scritti cristiani venivano citati come testi autorevoli per la vita e le dottrine della Chiesa. Un esempio notevole è una lettera scritta agli inizi del II secolo da Policarpo, il vescovo di Smirne già menzionato. La Chiesa di Filippi gli domandò consiglio, soprattutto in merito a un caso riguardante uno dei responsabili che era evidentemente implicato in qualche forma di mala amministrazione finanziaria all'interno della Chiesa (forse appropriazione indebita di fondi ecclesiastici). La lettera di Policarpo ai filippesi, giunta fino a noi, è interessante per diversi motivi, non ultimo la sua propensione a citare scritti cristiani precedenti. In appena quattordici capitoletti, Policarpo menziona più di un centinaio di

passi tratti da questi precedenti scritti (in contrapposizione ad appena una dozzina di citazioni dalle Sacre Scritture ebraiche), affermandone l'autorità per la situazione che i filippesi stavano affrontando. In un punto sembra chiamare «Scritture» la lettera di Paolo agli efesini. Più in generale, si limita a citare oppure ad alludere a scritti precedenti, dandone per scontata l'autorevolezza per la comunità.[10]

Il ruolo della liturgia cristiana nella formazione del canone

Sappiamo che, qualche tempo prima della lettera di Policarpo, durante le funzioni i cristiani ascoltavano la lettura delle Sacre Scritture ebraiche. L'autore della Prima lettera a Timoteo, per esempio, sollecita il destinatario della sua missiva: «dedicati alla lettura [pubblica], all'esortazione e all'insegnamento» (4,13).

Come abbiamo visto nel caso dell'epistola ai colossesi, sembra che le lettere dei cristiani venissero lette anche alla comunità riunita. E ci è noto che, entro la metà del II secolo, una buona parte delle funzioni cristiane implicava la pubblica lettura di brani delle Sacre Scritture. Da un brano molto discusso degli scritti dell'intellettuale e apologeta cristiano Giustino martire, per esempio, si ricava un'idea di ciò che comportava una funzione religiosa nella sua città natale, Roma:

> E nel giorno chiamato «del Sole» ci si raduna tutti insieme, abitanti delle città o delle campagne, e si leggono le memorie degli apostoli o gli scritti dei profeti, finché il tempo lo consente. Poi, quando il lettore ha terminato, il preposto, con un discorso, ci ammonisce ed esorta a imitare questi buoni esempi (*1 Apologia*, 67).

Sembra probabile che l'uso liturgico di alcuni testi cristiani, per esempio «le memorie degli apostoli» (con cui di solito si intendono i vangeli), ne aumentasse il prestigio agli occhi di molti fedeli, facendoli considerare autorevoli quanto le Sacre Scritture ebraiche («gli scritti dei profeti»).

Il ruolo di Marcione nella formazione del canone

In base alle testimonianze superstiti siamo in grado di risalire anche più da vicino alla formazione del canone cristiano delle Sacre Scritture. Nella stessa epoca in cui scriveva Giustino, verso la metà del II secolo, a Roma era attivo anche un altro illustre cristiano, il maestro filosofo Marcione, in seguito dichiarato eretico.[11] Marcione è per molti aspetti una figura affascinante. Era giunto a Roma dall'Asia Minore, dopo avere fatto fortuna in quella che era senza dubbio un'attività nel settore delle costruzioni navali. Arrivato nella capitale, elargì una cospicua donazione alla Chiesa romana, anche, è assai probabile, per ottenerne i favori. Restò a Roma cinque anni, dedicando gran parte del suo tempo a insegnare la propria interpretazione della fede cristiana e a elaborarne i dettagli in numerosi scritti. La sua produzione letteraria forse più importante non fu qualcosa che scrisse, bensì qualcosa di cui curò l'edizione. Marcione fu il primo cristiano del quale sappiamo che redasse un vero e proprio «canone» delle Sacre Scritture, vale a dire una raccolta di libri che, come affermava, costituivano i testi sacri della fede.

Per comprendere questo iniziale tentativo di fissare il canone, dobbiamo sapere qualcosa di più circa l'insegnamento di Marcione. Questi era assorbito dalla vita e dalle dottrine dell'apostolo Paolo, da lui considerato l'unico «vero» apostolo della Chiesa delle origini. In alcune sue lettere, come quella ai romani e quella ai galati, Paolo aveva insegnato che una buona reputazione al cospetto di Dio derivava solo dalla fede in Cristo, non dal compimento di alcuna delle opere prescritte dalla legge ebraica. Marcione condusse questa differenziazione fra la legge ebraica e la fede in Cristo a quella che riteneva la sua conclusione logica, l'esistenza di una distinzione assoluta fra la legge da una parte e il vangelo dall'altra. Vangelo e legge erano a dire il vero tanto diversi da non poter essere venuti entrambi dallo stesso Dio. Marcione ne deduceva che il Dio

di Gesù (e di Paolo) non fosse, pertanto, il Dio dell'Antico Testamento. Esistevano, in realtà, due diversi dei: il Dio degli ebrei, che aveva creato il mondo e chiamato Israele a essere il suo popolo dandogli la sua severa legge, e il Dio di Gesù, che aveva mandato Cristo nel mondo per salvare la gente dall'adirata vendetta del Dio creatore degli ebrei.

Marcione credeva che questa interpretazione di Gesù fosse insegnata dallo stesso Paolo, e così, naturalmente, il suo canone includeva le dieci lettere di Paolo a sua disposizione (tutte quelle comprese nel Nuovo Testamento eccetto le due epistole pastorali a Timoteo e la lettera a Tito). E poiché Paolo qualche volta parlava del suo «vangelo», Marcione incluse nel canone un vangelo, una forma di quello che è ora il Vangelo di Luca. E questo era tutto. Il canone di Marcione era composto da undici testi: nessun Antico Testamento, solo un vangelo e dieci epistole. Ma non basta: Marcione era giunto a credere che dei falsi credenti, che non condividevano la sua interpretazione della fede, avessero diffuso questi undici libri copiandoli e aggiungendo qua e là delle parti per adeguarli alle proprie convinzioni, inclusa l'«errata» opinione che il Dio dell'Antico Testamento fosse anche il Dio di Gesù. E così Marcione «corresse» gli undici libri del suo canone eliminando i riferimenti al Dio dell'Antico Testamento o alla creazione come opera del vero Dio, o alla legge come qualcosa da osservare.

Come vedremo, il tentativo di Marcione di rendere i suoi testi sacri più conformi al suo insegnamento modificandoli non era proprio una novità. Sia prima sia dopo di lui, i copisti della prima letteratura cristiana di tanto in tanto modificarono i loro testi affinché dicessero quello che già si pensava dovessero significare.

Il canone «ortodosso» dopo Marcione

Molti studiosi sono convinti che fu proprio in opposizione a Marcione che crebbero le preoccupazioni di altri

cristiani di definire i contorni di quello che sarebbe diventato il canone del Nuovo Testamento.

È interessante notare che, ai tempi di Marcione, Giustino poteva parlare in modo piuttosto vago delle «memorie degli apostoli» senza indicare quali di questi testi (presumibilmente i vangeli) fossero accettati nelle Chiese né perché, mentre una trentina di anni dopo un altro scrittore cristiano, altrettanto contrario alle idee di Marcione, assunse una posizione molto più perentoria. Si trattava di Ireneo, vescovo di Lione, in Gallia (l'attuale Francia), che scrisse un'opera in cinque volumi contro gli eretici come Marcione e gli gnostici, e che aveva idee molto chiare in merito a quali libri dovessero essere considerati fra i vangeli canonici.

In un passo, spesso citato, della sua opera *Contro le eresie*, Ireneo afferma che non soltanto Marcione, ma anche altri «eretici» avevano supposto erroneamente che solo uno o l'altro dei vangeli dovesse essere accettato come testo sacro: i giudeocristiani, che sostenevano il valore sempre attuale della legge, si servivano solo di Matteo; certi gruppi, secondo i quali Gesù non era davvero il Cristo, accettavano solo il Vangelo di Marco; Marcione e i suoi seguaci ammettevano solo (una versione di) Luca; e un gruppo di gnostici denominati valentiniani accoglievano soltanto Giovanni. Tutti costoro erano in errore, perché

> i vangeli non possono essere né più né meno di questi. Infatti, poiché sono quattro le regioni del mondo, nel quale siamo, e quattro i venti diffusi su tutta la terra, e la Chiesa è disseminata su tutta la terra, e colonna e sostegno della Chiesa è il vangelo ... è naturale che essa abbia quattro colonne ... (*Contro le eresie*, 3,11,8).

In altre parole, quattro angoli della terra, quattro venti, quattro colonne e dunque, di necessità, quattro vangeli.

E così, verso la fine del II secolo, vi erano cristiani che sostenevano che quelli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni fossero *i* vangeli e che non ne esistessero né di più né di meno.

I dibattiti sul profilo del canone proseguirono per molti secoli. Nel complesso, pare che i cristiani fossero preoccupati di conoscere quali testi accettare come autorevoli per sapere: 1) quali libri dovessero essere letti durante le funzioni e, in relazione a questo, 2) su quali libri si potesse fare affidamento come guide attendibili per ciò in cui credere e su come comportarsi. Le decisioni circa i libri da considerare canonici non furono automatiche né prive di problemi; le discussioni furono lente, prolungate e talvolta aspre.

Oggi molti cristiani possono pensare che il canone del Nuovo Testamento sia semplicemente comparso sulla scena un giorno, poco dopo la morte di Gesù, ma nulla potrebbe essere più lontano dalla verità. Da quanto risulta documentato, siamo in grado di indicare con esattezza la prima volta in cui un cristiano elencò i ventisette libri del nostro Nuovo Testamento, né più né meno, come *i* libri del Nuovo Testamento. Per quanto possa sembrare sorprendente, questo cristiano scriveva nella seconda metà del IV secolo, quasi trecento anni dopo che tali libri erano stati scritti. L'autore era il potente vescovo di Alessandria di nome Atanasio. Nell'anno 367 e.c., Atanasio scrisse la sua annuale lettera pastorale alle Chiese d'Egitto sotto la sua giurisdizione e vi incluse dei consigli riguardo a quali libri dovessero essere letti come Sacre Scritture. Ne elenca ventisette, escludendo tutti gli altri.

È questo il primo esempio rimastoci di qualcuno che identifichi la nostra serie di libri come il Nuovo Testamento. Ma neppure Atanasio risolse la questione. I dibattiti proseguirono per decenni, addirittura per secoli. I libri che chiamiamo Nuovo Testamento furono riuniti in un canone e considerati una volta per tutte «Sacre Scritture» solo centinaia di anni dopo la loro prima comparsa.

I lettori degli scritti cristiani

Nel paragrafo precedente, l'analisi è stata imperniata sulla canonizzazione delle Scritture. Come abbiamo visto,

tuttavia, nei primi secoli i cristiani scrivevano e leggevano molti tipi di libri, non solo i libri che infine entrarono nel Nuovo Testamento. Esistevano altri vangeli, atti, epistole e apocalissi, cronache di persecuzioni, racconti di martiri, apologie della fede, ordini ecclesiastici, attacchi contro gli eretici, lettere di esortazione e di insegnamento, interpretazioni delle Sacre Scritture: tutta una letteratura che contribuì a definire il cristianesimo e a renderlo la religione che arrivò a essere. In questa fase della nostra disamina sarebbe utile porsi un interrogativo fondamentale riguardo a tutte queste opere. In effetti, chi le leggeva?

La domanda sembrerebbe piuttosto stravagante nel mondo moderno. Se alcuni autori scrivono libri per cristiani, è presumibile che chi li leggerà saranno i cristiani. Riferita al mondo antico, invece, la domanda è di particolare rilevanza, perché allora la maggioranza delle persone non era in grado di leggere.

L'alfabetismo è uno stile di vita per chi, fra noi, vive nell'Occidente moderno. Leggiamo sempre, ogni giorno. Leggiamo giornali, riviste e libri di ogni tipo: biografie, romanzi, manuali, libri di bricolage, di diete, di religione, di filosofia, di storia, memorie e così via. Ma la nostra attuale propensione per la lingua scritta ha poco a che vedere con le pratiche di lettura e le realtà dell'antichità.

Gli studi al riguardo hanno dimostrato che quella che potremmo definire alfabetizzazione di massa è un fenomeno moderno, apparso solo con l'avvento della Rivoluzione industriale.[12] Solo quando le nazioni hanno potuto considerare un vantaggio economico che quasi tutti fossero in grado di leggere sono state disposte a dedicarvi le imponenti risorse (in particolare tempo, denaro e risorse umane) necessarie a garantire che tutti ricevessero un'istruzione di base imparando a leggere e a scrivere. Nelle società non industriali esisteva un disperato bisogno di quelle risorse per altri scopi e l'alfabetismo non avrebbe aiutato né l'economia né il benessere della società nel suo complesso. Di conseguenza, fino all'era moderna, quasi

tutte le società hanno avuto solo una piccola minoranza di persone in grado di leggere e scrivere.

Ciò vale anche per società antiche che potremmo più facilmente collegare con la lettura e la scrittura; per esempio Roma durante i primi secoli cristiani, o perfino la Grecia durante il periodo classico. Il più autorevole studio sull'alfabetismo nell'antichità, scritto da William Harris, docente alla Columbia University, rivela che nel migliore dei periodi e dei luoghi (per esempio, Atene all'apogeo del periodo classico, nel V secolo a.e.c.),[13] di rado le percentuali di alfabetismo superavano il 10-15 per cento della popolazione. Invertendo i dati, ciò significa che nelle circostanze più favorevoli l'85-90 per cento della popolazione non sapeva né leggere né scrivere. Nel I secolo dopo la venuta di Cristo è verosimile ritenere che in tutto l'Impero romano le percentuali di alfabetismo fossero inferiori.[14]

A conti fatti, anche stabilire cosa significhi leggere e scrivere è una faccenda assai complessa. Molte persone, per esempio, sanno leggere, ma non sono in grado di comporre una frase. E che cosa significa leggere? Chi riesce a capire i fumetti ma non l'articolo di fondo è capace di leggere? È lecito dire che una persona è in grado di scrivere se sa firmare, ma non è capace di copiare una pagina di testo?

Questo problema di definizione si fa ancor più accentuato per il passato, giacché gli stessi antichi avevano difficoltà a definire che cosa significasse essere istruito. Uno dei più famosi esempi ci viene dall'Egitto nel II secolo dell'era cristiana. Dal momento che la maggioranza delle persone non sapeva scrivere, per gran parte dell'antichità vi furono «lettori» e «scrittori» locali che si prestavano a lavorare per coloro che dovevano condurre affari che richiedessero testi scritti: ricevute di imposte, contratti legali, licenze, lettere personali e simili. In Egitto esistevano dei funzionari locali cui era assegnato il compito di sovrintendere a determinati incarichi governativi che richiedevano la scrittura. Di solito le mansioni di scriba locale (o di vil-

laggio) non erano ambite: come accadeva con molte cariche amministrative «ufficiali», coloro ai quali veniva richiesto di assumerle dovevano pagare di tasca propria per l'occupazione. In altre parole, tali impieghi toccavano ai membri più ricchi della società e comportavano una sorta di prestigio, ma esigevano il dispendio di fondi personali.

L'esempio per illustrare il problema di definizione dell'alfabetismo riguarda uno scriba egiziano di nome Petaus, del villaggio di Karanis, nell'Alto Egitto. Come accadeva spesso, Petaus fu assegnato a incarichi in un altro villaggio, Ptolemais Hormu, dove gli fu affidata la sovrintendenza degli affari finanziari e agricoli. Nell'anno 184 e.c., Petaus ricevette alcune lamentele riguardanti un altro scriba di Ptolemais Hormu, un uomo di nome Ischyrion, che era stato assegnato altrove. Gli abitanti del villaggio sotto la sua giurisdizione erano scontenti, perché Ischyrion non era in grado di adempiere ai suoi obblighi in quanto, essi dicevano, era «illetterato». Quando si occupò della controversia, Petaus sostenne che Ischyrion non fosse affatto illetterato, giacché aveva firmato con il suo nome una serie di documenti ufficiali. In altre parole, per Petaus «alfabetismo» significava solo la capacità di firmare con il proprio nome.

Lo stesso Petaus aveva difficoltà a fare molto di più. Si dà il caso che possediamo un frammento di papiro su cui si esercitava nella scrittura e sul quale vergò, dodici volte, le parole (in greco) con cui doveva sottoscrivere i documenti ufficiali: «Io Petaus, lo scriba del villaggio, ho presentato questo». Il fatto curioso è che le prime quattro volte copiò la frase in modo corretto, ma la quinta tralasciò la prima lettera dell'ultima parola e per le restanti sette volte continuò a tralasciarla, dimostrando che non stava vergando vocaboli di cui conosceva la grafia, bensì soltanto *copiando* la riga precedente. È evidente che non era in grado di leggere neppure le semplici parole che stava trascrivendo. E *lui* era lo scriba ufficiale del posto![15]

Se annoveriamo Petaus fra quelli «in grado di leggere e

di scrivere» nell'antichità, quante persone erano in realtà capaci di leggere dei testi e comprenderli? È impossibile fornire un dato preciso, ma la percentuale non era certo molto elevata. Vi sono motivi di ritenere che all'interno delle comunità cristiane il numero fosse anche inferiore rispetto al complesso della popolazione. Questo perché sembra che i cristiani, specie agli esordi del movimento, provenissero in maggioranza dalle classi inferiori, non istruite. Esistevano sempre delle eccezioni, è naturale, come l'apostolo Paolo e gli altri autori le cui opere riuscirono a entrare nel Nuovo Testamento, senza dubbio abili scrittori; gran parte dei fedeli, tuttavia, proveniva dalle file degli analfabeti.

Ciò è senz'altro vero per i primissimi cristiani, che sarebbero diventati i discepoli di Gesù. Nei racconti dei vangeli scopriamo che la maggioranza dei seguaci sono semplici popolani di Galilea, per esempio pescatori illetterati. Due di essi, Pietro e Giovanni, sono esplicitamente definiti «senza istruzione» negli Atti (4,13). L'apostolo Paolo fa notare alla congregazione di Corinto: «non molti tra voi sono stati sapienti secondo il metro umano» (*1 Cor* 1,26), il che potrebbe significare che solo pochi erano istruiti, non la maggioranza. Se passiamo al II secolo cristiano, la situazione non sembra cambiare molto. Come ho osservato, alcuni intellettuali si convertirono alla fede, ma quasi tutti i cristiani provenivano dalle classi inferiori e illetterate.

Questo è testimoniato da diverse fonti. Una delle più interessanti è un avversario pagano della religione cristiana di nome Celso, vissuto sul finire del II secolo. Celso scrisse un libro intitolato *Il discorso della verità*, nel quale attaccava il cristianesimo per varie ragioni, sostenendo che era una religione stolta e pericolosa, che avrebbe dovuto essere cancellata dalla faccia della terra. Purtroppo, non siamo in possesso del *Discorso della verità*: tutto ciò che abbiamo sono citazioni di questo testo negli scritti del famoso padre della Chiesa Origene, che visse circa set-

tant'anni dopo Celso e cui fu chiesto di dare una risposta a quelle accuse. Il testo di Origene, *Contro Celso*, si è conservato e rappresenta la nostra principale fonte di informazioni su quanto il colto critico aveva asserito nel suo libro contro i cristiani.[16] Infatti, una delle caratteristiche importanti del testo di Origene è che cita per esteso la precedente opera di Celso, riga per riga, prima di offrirne la confutazione. Ciò consente di ricostruire con discreta precisione le affermazioni di Celso. Una di queste è che i cristiani sono gente ignorante appartenente alle classi inferiori. Il fatto sorprendente è che nella sua risposta Origene non lo nega affatto. Leggete con attenzione le seguenti accuse avanzate da Celso:

> costoro [i cristiani] possiedono precetti di tal natura: «Nessuno si avanzi, che sia persona istruita, nessuno che sia saggio, nessuno fornito di giudizio! Queste doti da noi son considerate pessime! Ma se c'è qualcuno ignorante, qualcuno insensato, qualcuno fiducioso!» (*Contro Celso*, 3,44).

> Ecco che noi vediamo questa gente, la quale nelle piazze va a esporre gli arcani della sua dottrina e fa la questua, non accostandosi mai a una riunione di uomini avveduti, né osando mai svelare in mezzo a essa i loro più riposti segreti; ma là dove vedono fanciulli e gran numero di schiavi e folla di uomini stupidi, essi vi si precipitano e si pavoneggiano (*Contro Celso*, 3,50).

> Ecco, noi possiamo vedere ancora nelle abitazioni private lavoratori di lana e ciabattini e lavandai e insomma gli uomini più illetterati e grossolani, i quali non oserebbero aprir bocca davanti ai maestri più anziani e avveduti. Ebbene, una volta che essi hanno tratto in disparte e si sono impadroniti dei ragazzi, e insieme a essi di alcune donnicciole ignoranti, allora lanciano delle sentenze stupefacenti, come, per esempio, che non si deve star dietro al padre e ai maestri ... dicono che costoro non fanno che cianciare e sono stupidi ... Se ne hanno voglia, che piantino pure il padre e i loro maestri di scuola, e si rechino con le donnicciole e con i piccoli compagni di giochi nella capanna del cardatore o del ciabattino o nella lavanderia, per poter guadagnare la perfezione: e dicendo queste cose persuadon la gente! (*Contro Celso*, 3,55).

Origene risponde che i veri credenti cristiani sono in realtà sapienti (alcuni, in effetti, hanno ricevuto una buona istruzione), ma lo sono in relazione a Dio e non alle cose di questo mondo. In altre parole, non nega che la comunità cristiana sia composta in larga misura da membri delle classi inferiori, prive di istruzione.

Letture pubbliche nell'antichità cristiana

Nel cristianesimo delle origini sembra dunque esservi una situazione paradossale. Si trattava di una religione del libro, con scritti di ogni sorta che si rivelavano di estrema importanza per quasi ogni aspetto della fede. Tuttavia la maggioranza delle persone non era in grado di leggere quegli scritti. Come si può giustificare un tale paradosso?

A dire il vero, la faccenda non è poi così strana se ricordiamo quanto accennato in precedenza, ossia che durante tutta l'antichità comunità di ogni tipo erano in genere solite avvalersi dei servigi delle persone istruite a beneficio degli illetterati. Perché nel mondo antico «leggere» un libro non significava di regola leggerlo per se stessi, ma piuttosto leggerlo ad alta voce, per altri. Era possibile dire che si era *letto* un libro quando, invece, se ne era *ascoltata* la lettura fatta da altri. Appare inevitabile concludere che nel movimento cristiano delle origini i libri, per importanti che fossero, venivano quasi sempre letti ad alta voce in ambito sociale, per esempio nei luoghi di culto.

A questo punto è opportuno ricordare le istruzioni di Paolo al suo uditorio di tessalonicesi: la sua lettera deve essere letta «a tutti i fratelli e a tutte le sorelle» (*1 Ts* 5,27). Ciò significava ad alta voce, in comunità. E l'autore della lettera ai colossesi scrisse: «E quando avrete letto questa lettera, fate in modo che venga letta nella Chiesa dei Laodicesi e anche voi leggete quella inviata ai Laodicesi» (*Col* 4,16). Ricordiamo, inoltre, il racconto di Giustino martire: «E nel giorno chiamato "del Sole" ci si raduna tutti insie-

me, abitanti delle città o delle campagne, e si leggono le memorie degli apostoli o gli scritti dei profeti, finché il tempo lo consente» (*1 Apologia*, 67). Lo stesso motivo ricorre in altri scritti del cristianesimo delle origini. Nell'Apocalisse, per esempio, si dice: «Beato chi legge e beati coloro che ascoltano le parole di questa profezia» (*Ap* 1,3), un chiaro riferimento alla pubblica lettura del testo. In un libro meno noto della metà del II secolo, denominato *Seconda lettera di Clemente*, in relazione alle sue parole di esortazione l'autore spiega: «Vi leggo una richiesta di prestare attenzione a ciò che è stato scritto, affinché possiate salvare voi stessi e colui che è il vostro lettore» (*2 Clemente*, 19,1).

In breve, i libri che erano della massima importanza nel cristianesimo delle origini venivano in genere letti ad alta voce da coloro che erano in grado di leggere così che gli illetterati potessero ascoltarli, comprenderli e anche studiarli. Sebbene il primo cristianesimo fosse composto per lo più da fedeli ignoranti, era una religione assai legata alle lettere.

È tuttavia necessario trattare altre questioni fondamentali. Se i libri erano così importanti per i primi cristiani, se venivano letti alle comunità cristiane in tutto il Mediterraneo, in quale modo le comunità ottenevano quei libri? Come furono messi in circolazione? All'epoca non esistevano l'editoria elettronica né mezzi di riproduzione elettronici e neppure i caratteri mobili. Se le comunità dei credenti ottenevano copie di diversi libri cristiani in circolazione, come se le procuravano? Chi eseguiva la copiatura? E, cosa della massima rilevanza per l'argomento primario della nostra indagine, come possiamo (o come potevano) sapere che le copie che ricevevano erano precise, che non erano state modificate durante il processo di riproduzione?

II

I copisti dei primi scritti cristiani

Una pagina del *Codex Vaticanus* del IV secolo, con una nota a margine (fra la prima e la seconda colonna) in cui uno scriba medievale apostrofa un predecessore per avere alterato il testo: «Sciocco e canaglia, lascia stare la lezione antica, non modificarla!». (*Per gentile concessione di Bart Ehrman*)

Come abbiamo visto nel primo capitolo, fin dagli inizi il cristianesimo fu una religione letteraria, nella quale testi di ogni genere svolgevano un ruolo centrale per la vita e la fede delle comunità di seguaci in espansione nell'area mediterranea. In quale modo venne messa in circolazione e diffusa questa letteratura cristiana? L'ovvia risposta è che, per godere di un'ampia distribuzione, un libro doveva essere copiato.

La copiatura nel mondo greco-romano

Nel mondo antico l'unico modo per riprodurre un libro era farlo a mano, lettera per lettera, una parola alla volta. Era un processo lento e minuzioso, ma non esisteva alternativa. Abituati come siamo a veder comparire sugli scaffali delle principali catene di librerie molteplici copie di libri a distanza di appena pochi giorni dalla pubblicazione, oggi diamo per scontato che una copia, per esempio del *Codice da Vinci*, sarà esattamente uguale all'altra. Nessuna delle parole subirà mai variazioni: qualunque copia leggiamo, il libro sarà identico. Nel mondo antico la situazione era diversa. Proprio come non esisteva la possibilità di una facile distribuzione in grandi quantità (niente camion né aerei né ferrovie), così non era possibile una produzione di massa (non esistevano torchi da stampa). E dovendo essere copiati a mano, uno alla volta, con lentezza e minuziosità, la maggior parte dei libri non era prodotta in serie.

I pochi che venivano pubblicati in più copie non erano tutti uguali, perché gli scribi che li copiavano vi apportavano inevitabilmente delle modifiche, cambiando le parole che trascrivevano, per caso (attraverso errori di scrittura o altre negligenze) o di proposito (alterandole intenzionalmente). Nell'antichità chiunque leggesse un libro non poteva mai essere del tutto sicuro di leggere ciò che l'autore aveva scritto. I termini potevano essere stati cambiati. Di fatto, era probabile che ciò fosse accaduto, sia pure in minima parte.

Al giorno d'oggi, un editore pubblica un determinato numero di libri inviandoli nelle librerie. Nel mondo antico, dal momento che i libri non venivano prodotti in serie e che non esistevano case editrici né librerie, la situazione era diversa.[1] Di solito un autore scriveva un libro e magari faceva sì che un gruppo di amici lo leggesse o ne ascoltasse la lettura. Ciò avrebbe offerto un'occasione di modificare parte dei contenuti del libro. Poi, quando l'autore aveva finito l'opera, ne faceva produrre delle copie per alcuni amici e conoscenti. Questo era l'atto della pubblicazione: il libro non era più soltanto sotto il controllo dell'autore, era in mano ad altri. Se queste altre persone ne volevano ulteriori copie, da dare ad altri membri della famiglia o ad amici, dovevano organizzarsi per farle eseguire, per esempio, da uno scriba del posto che si guadagnava da vivere in questo modo, oppure da uno schiavo istruito che copiava testi come parte dei suoi doveri domestici.

Sappiamo che il procedimento poteva essere di una lentezza e di una imprecisione esasperanti e che le copie prodotte in questo modo potevano finire per essere assai diverse dagli originali. Ne abbiamo testimonianza dagli stessi scrittori classici. In questa sede mi limiterò a citare un paio di interessanti esempi del I secolo e.c. In un famoso saggio sul problema dell'ira, il filosofo romano Seneca fa notare che esiste una differenza fra l'ira rivolta contro ciò che ci ha causato un danno e l'ira per ciò che non può nuocerci. Per illustrare quest'ultima categoria, menziona

«alcune cose che non hanno sensibilità, come il libro che spesso abbiamo gettato perché scritto in caratteri troppo piccoli, e abbiamo strappato perché pieno d'errori».[2] Leggere un testo traboccante di «refusi» (ossia di errori del copista) doveva essere un'esperienza frustrante, quanto basta per dare in escandescenze.

Un esempio divertente lo troviamo in uno degli epigrammi dell'arguto poeta romano Marziale, che fa sapere ai suoi lettori:

> Se in questi epigrammi troverai, o lettore, delle espressioni troppo oscure o non schiettamente latine, non dare la colpa a me; li ha guastati lo scrivano nella fretta di copiarli per te. Se poi crederai che la colpa sia mia e non dello scrivano, allora penserò che non hai un briciolo d'intelligenza. «Ma questi epigrammi sono brutti.» Come se io negassi una cosa così evidente! Sì, sono brutti, ma tu non ne fai di migliori.[3]

Copiare testi implicava la possibilità di errori manuali, problema che fu ampiamente riconosciuto durante tutta l'antichità.

La copiatura negli ambienti del cristianesimo delle origini

Nei primi testi cristiani abbiamo numerosi riferimenti alle pratiche della copiatura.[4] Uno dei più interessanti viene da un testo popolare dell'inizio del II secolo, denominato *Il pastore* di Erma. Fra il II e il IV secolo questo libro fu una lettura diffusa; alcuni cristiani ritenevano che dovesse essere considerato parte del canone delle Sacre Scritture. È anche compreso fra i libri del Nuovo Testamento in uno dei manoscritti superstiti più antichi, il famoso *Codex Sinaiticus* del IV secolo.

Nel libro, un profeta cristiano di nome Erma riceve diverse rivelazioni, alcune riguardanti eventi futuri, altre relative alla vita personale e comune dei cristiani dell'epoca. Verso l'inizio del libro (è un testo lungo, più lungo di qualunque altro libro entrato nel Nuovo Testamento), Erma

ha la visione di una donna anziana, una sorta di figura angelica simboleggiante la Chiesa cristiana, che legge ad alta voce un libretto. La donna chiede a Erma se può annunciare ai suoi correligionari ciò che ha udito. Il pastore replica di non riuscire a ricordare tutto quello che lei ha letto e la prega: «Dammi il libro per farne una copia». Dopo averlo ricevuto, lui racconta:

> Lo presi e mi allontanai verso un'altra parte del campo, dove copiai il tutto, lettera per lettera, perché non riuscivo a distinguere fra le sillabe. E poi, quando ebbi finito con le lettere del libro, d'un tratto esso mi fu tolto di mano, ma non vidi da chi (*Il pastore*, 5,4).

Pur trattandosi di un libretto, copiarlo una lettera alla volta doveva essere un'operazione difficile. Quando Erma afferma di «non riuscire a distinguere fra le sillabe», intende forse di non essere pratico nella lettura, cioè di non essere istruito come scriba di professione, in grado di leggere con scioltezza. Uno dei problemi dei testi greci antichi (che riguarda tutti i primi scritti cristiani, inclusi quelli del Nuovo Testamento) è che quando venivano copiati non venivano usati segni d'interpunzione, non si faceva distinzione fra lettere minuscole e maiuscole e, cosa ancor più stravagante per i lettori moderni, non si usavano spazi per separare le parole. Questo tipo di scrittura continua è denominato *scriptio continua* e senza dubbio poteva talvolta rendere ardua la lettura di un testo, per non parlare della sua comprensione. Per fare un esempio, la frase *ilvaloredellafedeèindubbio* sarà letta con un significato ben differente da un ateo e da un teista (*il valore della fede è in dubbio* e *il valore della fede è indubbio*).[5]

Quando Erma afferma di non riuscire a distinguere le sillabe, intende senz'altro dire che non sapeva leggere il testo in modo fluente, ma era in grado di riconoscere le lettere e quindi le copiava una alla volta. È ovvio che non sapere cosa si sta leggendo moltiplica le possibilità di commettere errori nella trascrizione.

Un po' più avanti nella sua visione, Erma allude di nuovo alla copiatura. L'anziana donna torna e gli chiede se ha già consegnato il libro che ha copiato ai capi della Chiesa. Lui risponde di non averlo fatto e lei replica:

> Hai fatto bene, perché ho da aggiungere delle parole. Quando dunque avrò terminato le parole, sarà fatto conoscere per tuo tramite a tutti gli eletti. Scriverai pertanto due libretti e ne manderai uno a Clemente e uno a Grapte. Clemente poi lo manderà alle città straniere, perché ciò è affidato a lui. Grapte invece ammonirà le vedove e gli orfani. Tu infine lo leggerai a questa città, insieme con i presbiteri che guidano la Chiesa (*Il pastore*, 8,3).

E così, al testo che aveva copiato con lentezza, Erma doveva apportare alcune aggiunte, e ne doveva eseguire due copie, una delle quali era destinata a un uomo di nome Clemente che, secondo quanto apprendiamo da altri testi, potrebbe essere stato il terzo vescovo della città di Roma. Forse si risale a prima che egli diventasse il capo della Chiesa, poiché qui pare che sia un corrispondente all'estero per la comunità cristiana romana. Era una sorta di scriba ufficiale che trascriveva i testi? L'altra copia è destinata a una donna di nome Grapte, forse a sua volta una copista, magari addetta a produrre ulteriori esemplari dei testi per alcuni membri della Chiesa di Roma. Lo stesso Erma deve leggere la sua copia ai cristiani della comunità (la maggioranza dei quali sarebbe stata analfabeta e dunque incapace di leggere il testo per proprio conto), per quanto non venga mai spiegato come si possa pretendere che lo faccia se non riesce a distinguere le sillabe una dall'altra.

Qui abbiamo l'opportunità di intravedere come si svolgessero in concreto le pratiche di copiatura nella Chiesa delle origini. Si può presumere che la situazione fosse simile nelle diverse Chiese sparse in tutta l'area mediterranea, anche se nessun'altra era (forse) grande quanto quella di Roma. Pochi membri scelti vi svolgevano la funzione di scribi. Alcuni erano più abili di altri: sembra che fra i doveri di Clemente vi fosse quello di diffondere la letteratura cristiana; Erma se ne occupa solo perché in questa occasio-

ne il compito è stato affidato a lui. Le copie dei testi riprodotti da questi membri istruiti della congregazione (alcuni più colti di altri) venivano poi lette all'intera comunità.

Cos'altro possiamo aggiungere su questi scribi delle comunità cristiane? Non sappiamo con precisione chi fossero Clemente e Grapte, anche se abbiamo altre informazioni su Erma, che parla di se stesso come di un ex schiavo (*Il pastore*, 1,1). Senza dubbio era istruito e dunque piuttosto colto. Non era uno dei capi della Chiesa di Roma (non è incluso fra i «presbiteri»), ma la tradizione posteriore sostiene che suo fratello fosse un uomo di nome Pius, che diventò vescovo verso la metà del II secolo.[6]

Stando così le cose, benché un tempo Erma fosse stato uno schiavo, la sua famiglia aveva forse raggiunto un livello di prestigio nella comunità cristiana. Poiché, come ovvio, solo le persone istruite potevano essere colte, e poiché di norma ricevere un'educazione significava avere il tempo e il denaro necessari (a meno che non si ricevesse un'istruzione da schiavo), sembra che i primi scribi cristiani fossero i membri più ricchi e con il più elevato grado d'istruzione delle comunità in cui vivevano.

Come abbiamo visto, *fuori* dalle comunità cristiane, in tutto il mondo romano, i testi venivano di solito copiati da scribi di professione o da schiavi capaci di leggere e scrivere cui, nell'ambito domestico, era assegnato questo compito. Ciò significa, fra l'altro, che le persone che riproducevano i testi in tutto l'Impero non erano, di regola, le persone a cui essi erano destinati. In linea di massima i copisti riproducevano le opere per terzi. Una delle importanti recenti scoperte degli studiosi che si interessano ai primi scribi *cristiani*, invece, è che nel loro caso avveniva proprio il contrario. Pare che i cristiani che copiavano i testi fossero coloro che li volevano, ossia copiavano i testi per uso personale e/o comunitario, o lo facevano a beneficio di altri correligionari.[7] In sintesi: le persone che trascrissero i primi testi cristiani non erano, almeno per la maggior parte, professionisti che eseguivano questo lavoro per vivere, ma solo membri istruiti della congregazione cristiana che, grazie alla loro cultura, avevano le capacità e la volontà di eseguire delle copie (si veda, appunto, il citato Erma).

Alcune di queste persone (la maggioranza?) saranno forse state a capo delle comunità. Abbiamo motivo di ritenere che le prime autorità cristiane fossero fra i membri più ricchi della Chiesa, visto che le tipiche riunioni ecclesiali avevano luogo in casa di privati (per quanto ne sappiamo, durante i primi due secoli della Chiesa non esistettero edifici ecclesiastici) e solo le case dei membri più benestanti della comunità sarebbero state abbastanza grandi da ospitare molte persone, poiché nelle città antiche quasi tutti vivevano in minuscoli appartamenti.

Non è irragionevole dedurne che chi ospitava si occupasse anche della guida della Chiesa, come si desume da numerose lettere cristiane giunte fino a noi, in cui l'autore saluta il tal dei tali e «la Chiesa che si riunisce nella sua casa». È probabile che questi proprietari di case benestanti fossero anche più colti, quindi non sorprende che talvolta vengano esortati a «leggere» alla loro congregazione delle opere cristiane, come abbiamo visto, per esempio, nella Prima lettera a Timoteo (4,13): «In attesa della mia venuta, dedicati alla lettura [pubblica], all'esortazione e all'insegnamento». È possibile, dunque, che i capi della Chiesa siano stati responsabili, almeno per un lungo periodo di tempo, della copiatura delle opere cristiane che venivano lette alla congregazione?

Problemi nella copiatura dei primi testi cristiani

Dal momento che, almeno nei due o tre secoli iniziali della Chiesa, i testi cristiani non furono copiati da scribi di professione,[8] bensì da membri istruiti delle congregazioni in grado di assolvere il compito e disposti a farlo, possiamo presumere che, specie nelle primissime copie, venissero commessi frequenti errori nella trascrizione. In effetti, ab-

biamo prove concrete che era proprio così, visto che ciò era argomento di occasionali rimostranze da parte dei cristiani che leggevano quei testi e tentavano di scoprire le parole originali dei rispettivi autori. Origene, per esempio, Padre della Chiesa del III secolo, espresse la seguente lamentela circa le copie dei vangeli a sua disposizione:

> Le differenze fra i manoscritti sono diventate grandi, per la negligenza di alcuni copisti o per la perversa audacia di altri; dimenticano di controllare ciò che hanno trascritto, oppure, mentre lo controllano, effettuano aggiunte o cancellazioni a loro piacimento.[9]

Origene non fu l'unico a notare il problema. Era accaduto anche una settantina d'anni prima al suo avversario pagano Celso. Nell'attacco al cristianesimo e alla sua letteratura, Celso aveva diffamato i copisti cristiani per le loro pratiche di copiatura sovversive:

> Alcuni fedeli, come gente che ha bevuto troppo, giungono ad altercare fra loro, e alterare il testo originario del vangelo, tre o quattro volte o più ancora, e cambiar la sua natura per avere la possibilità di difendersi dalle accuse (*Contro Celso*, 2,27).

Ciò che colpisce di questo esempio è che Origene, davanti a un *estraneo* che sostiene l'esistenza di prassi di copiatura inadeguate fra i cristiani, neghi che i copisti cambiassero il testo, pur avendo egli stesso, in altri suoi scritti, deprecato tale circostanza. L'unica eccezione che cita nella sua risposta a Celso riguarda alcuni gruppi di eretici che, a suo dire, hanno di proposito alterato i testi sacri.[10]

Abbiamo già esaminato tale denuncia, stando alla quale gli eretici modificavano i testi che copiavano affinché fossero più conformi alle loro idee; questa, infatti, era l'accusa diretta contro il filosofo-teologo del II secolo Marcione, che presentò il suo canone di undici testi biblici solo dopo averne espunto quelle parti che contraddicevano la sua teoria secondo la quale, per Paolo, il Dio dell'Antico Testamento non era il vero Dio. Ireneo, l'antagonista «ortodosso» di Marcione, sosteneva che quest'ultimo avesse fatto quanto segue:

> ha mutilato anche le lettere dell'apostolo Paolo, togliendo tutti i passi in cui l'apostolo parla chiarissimamente del Dio che ha creato il mondo, dicendo che questi è il Padre del Signore nostro Gesù Cristo, e tutto ciò che l'apostolo ha insegnato citando i passi profetici che preannunciano la venuta del Signore (*Contro le eresie*, 1,27,2).

Marcione non era l'unico responsabile. Pressappoco nello stesso periodo di Ireneo viveva un vescovo ortodosso di Corinto di nome Dionigi, il quale lamentava che falsi credenti avessero modificato senza scrupoli i suoi scritti, proprio come avevano fatto con testi più sacri:

> Quando i miei fratelli cristiani mi hanno invitato a scrivere loro delle lettere, così ho fatto. Questi apostoli del diavolo le hanno riempite di zizzania, togliendo alcune cose e aggiungendone altre. Guai a loro. Non sorprende dunque che alcuni abbiano osato corrompere perfino la parola del Signore, quando hanno cospirato per mutilare i miei umili sforzi.

Accuse di questo genere contro gli «eretici» (ossia che alterassero i testi delle Scritture affinché dicessero quello che loro volevano) sono molto comuni fra i primi autori cristiani. È tuttavia degno di nota che studi recenti abbiano dimostrato come le testimonianze dei manoscritti superstiti puntino il dito nella direzione opposta. Non di rado scribi legati alla tradizione *ortodossa* modificarono i loro testi, vuoi per eliminare la possibilità di un «uso improprio» da parte di cristiani che affermavano dottrine eretiche, vuoi per renderli più riconducibili alle dottrine abbracciate da cristiani della propria corrente.[11]

Il pericolo molto concreto che i testi potessero essere modificati a piacere da scribi che non ne approvavano la formulazione risulta evidente anche per altri aspetti. È bene tenere sempre presente che i copisti dei primi scritti cristiani riproducevano i loro testi in un mondo in cui non solo non esistevano presse da stampa né case editrici, ma neppure qualcosa di simile alla legge sul diritto d'autore. Come potevano dunque gli autori garantire che, una volta messi in circolazione, i loro testi non venissero modificati?

In breve, la risposta è che non potevano. Ecco perché talvolta gli autori invocavano la maledizione di Dio su qualunque copista modificasse le loro parole senza autorizzazione. Troviamo questo tipo di invettiva già in uno scritto del cristianesimo delle origini che riuscì a entrare nel Nuovo Testamento, il libro dell'Apocalisse, il cui autore, verso la fine del testo, pronuncia un tremendo monito:

> Dichiaro a chiunque ascolta le parole profetiche di questo libro: a chi vi aggiungerà qualche cosa, Dio gli farà cadere addosso i flagelli descritti in questo libro; e chi toglierà qualche parola da questo libro profetico, Dio lo priverà dell'albero della vita e della città santa descritti in questo libro (*Ap* 22,18-19).

Non si tratta, come talvolta inteso, di una minaccia per costringere il lettore ad accettare o credere tutto quello che è scritto nel libro profetico, quanto piuttosto di una tipica minaccia ai *copisti* del libro, perché non aggiungano né eliminino alcuna delle sue parole. Maledizioni analoghe si trovano sparse in tutto il repertorio dei primi scritti cristiani. Basti pensare alle pesanti minacce pronunciate dallo studioso cristiano latino Rufinus riguardo alla sua traduzione di una delle opere di Origene:

> Su questo davvero, al cospetto di Dio Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, io mi appello a chiunque intenda trascrivere o leggere questi libri e lo chiamo a risponderne, in nome della fede nel regno che verrà, del mistero della resurrezione dai morti, e di quel fuoco eterno preparato per il diavolo e i suoi angeli – possa egli non avere in eterna eredità quel luogo dove è pianto e stridore di denti e dove il loro fuoco non si estinguerà e il loro verme non morrà –: non aggiunga nulla a quel che è scritto, non tolga, non inserisca, non modifichi alcunché, ma confronti la sua trascrizione con gli esemplari da cui l'ha ricavata.[12]

Sono minacce tremende, fuoco degli inferi e zolfo, solo per avere cambiato qualche parola di un testo. Alcuni autori, tuttavia, erano assai determinati ad assicurarsi che le loro parole fossero trasmesse intatte e nessuna minaccia poteva essere troppo grave per copisti in grado di modificare i testi a piacere in un mondo privo di leggi sui diritti d'autore.

Modifiche del testo

Sarebbe tuttavia un errore presumere che le uniche modifiche effettuate venissero apportate da copisti con un interesse personale nella formulazione del testo. In realtà, la maggioranza dei cambiamenti rilevati nei primi manoscritti cristiani non ha nulla a che vedere con la teologia o l'ideologia. La gran parte è il risultato di puri e semplici errori, errori di scrittura, omissioni dovute al caso, aggiunte involontarie, parole dall'ortografia errata, grossolani errori di vario tipo. Poteva capitare che gli scribi fossero incompetenti: è importante ricordare che nei primi secoli la maggioranza dei copisti non era preparata per questo compito; erano solo i membri istruiti delle loro congregazioni, più o meno abili e volonterosi.

Anche più tardi, a partire dai secoli IV e V, quando gli scribi cristiani emersero come classe professionale all'interno della Chiesa,[13] e più tardi ancora, quando la maggior parte dei manoscritti fu copiata da monaci dediti a questo tipo di lavoro nei monasteri, alcuni scribi erano meno competenti di altri. Poteva trattarsi di un dovere ingrato, come segnalano note talvolta aggiunte ai manoscritti, in cui un copista esprimeva una sorta di sospiro di sollievo, per esempio: «Fine del manoscritto, Dio sia ringraziato!».[14] Di tanto in tanto gli scribi si distraevano, qualche volta avevano fame o sonno, qualche volta proprio non erano in vena di dare il meglio.

Anche a copisti competenti, preparati e attenti poteva capitare di commettere degli errori. Come abbiamo visto, però, ogni tanto modificavano il testo perché pensavano che *dovesse* essere modificato. Non solo per determinate ragioni teologiche. Esistevano altri motivi che li inducevano ad apportare cambiamenti intenzionali, come quando si imbattevano in un passo che sembrava racchiudere un errore da correggere, magari una contraddizione rilevata nel testo, oppure un riferimento geografico sbagliato, o un'allusione scritturale fuori luogo. Quando gli scribi alterava-

no di proposito il testo, dunque, a volte i loro motivi erano puri come la neve. Resta il fatto che le modifiche venivano effettuate e, di conseguenza, le parole originali dell'autore possono essere state cambiate e alla fine perdute.

Un interessante esempio di modifica intenzionale di un testo si trova in uno dei nostri più bei manoscritti antichi, il *Codex Vaticanus* (chiamato così perché fu rinvenuto nella Biblioteca vaticana), risalente al IV secolo. All'inizio della Lettera agli ebrei la maggior parte dei manoscritti riporta un brano dove si dice che Cristo «sostiene [greco: *pheron*] tutto con la potenza della sua parola» (*Eb* 1,3). Nel *Codex Vaticanus*, tuttavia, un primo scriba produsse un testo lievemente diverso, con un verbo che in greco suonava simile; qui il testo recita infatti: Cristo «manifesta [greco: *phaneron*] tutto con la potenza della sua parola».

Alcuni secoli dopo, un secondo copista lesse questo passo del manoscritto e decise di modificare l'insolito termine *manifesta* tornando al più comune *sostiene*; cancellò una parola e inserì l'altra. Qualche secolo dopo, un terzo scriba lesse il manoscritto e di nuovo si accorse dell'alterazione introdotta dal suo predecessore; cancellò, a sua volta, la parola *sostiene* e riscrisse *manifesta*, aggiungendo poi una nota a margine per chiarire ciò che pensava del precedente, secondo scriba. L'appunto recita: «Sciocco e canaglia! Lascia stare la lezione antica, non modificarla!».

Tengo una copia di questa pagina incorniciata e appesa al muro sopra la mia scrivania come perenne promemoria sugli scribi e la loro tendenza a cambiare i testi, anche più volte. Certo, è la modifica di un'unica parola: dunque che conta? Ma è importante, perché il solo modo per comprendere ciò che un autore vuole dire è sapere quali fossero le sue parole, tutte le sue parole. (Basti pensare ai sermoni pronunciati sulla base di un'unica parola in un testo: e se fosse una parola che l'autore in realtà non scrisse?) Dire che Cristo *manifesta* tutto con la sua potente parola è assai diverso dal dire che con la sua parola *sostiene* l'universo!

Ostacoli alla conoscenza del «testo originale»

Gli scribi che copiavano i manoscritti effettuarono dunque ogni tipo di cambiamento. In un capitolo successivo esamineremo in maniera più approfondita le tipologie di modifica. Per il momento è sufficiente sapere che furono apportate delle modifiche, e che ciò si verificò spesso, soprattutto nei primi duecento anni di copiatura dei testi, quando la maggioranza dei copisti erano dilettanti. Una delle principali questioni che i critici testuali devono affrontare è come tornare al testo originale (il testo così come fu scritto in principio dall'autore), visto e considerato che i nostri manoscritti sono pieni di errori. Il problema è aggravato dal fatto che, una volta commesso, l'errore poteva consolidarsi nella tradizione testuale, diventando anche più radicato dell'originale.

Questo per dire che, dopo che uno scriba ha modificato un testo, non importa se in maniera accidentale o intenzionale, tale cambiamento sarà *permanente* nel suo manoscritto (sempre che non arrivi un altro scriba a correggere l'errore). Il prossimo a copiare *quel* manoscritto copierà quegli errori (pensando che siano ciò che diceva il testo), e ne aggiungerà di suoi. Lo scriba successivo che copia *quest'ultimo* manoscritto riprodurrà gli errori di entrambi i predecessori e ne aggiungerà di suoi, e così via. Gli errori vengono corretti solo quando uno scriba si accorge che un suo predecessore ha sbagliato e tenta di rimediare. Tuttavia, non esistono garanzie sulla correttezza del tentativo di rettifica. Modificando quello che ritiene un errore, il copista potrebbe dunque introdurre cambiamenti errati, così che si giungerà a tre forme del testo: l'originale, l'errore e il tentativo non corretto di rimediarvi. Gli errori si moltiplicano e vengono ripetuti, talvolta vengono corretti e talvolta aggravati. E via di questo passo. Per secoli e secoli.

Senza dubbio, ogni tanto può capitare che uno scriba abbia a disposizione più di un manoscritto e possa correggere gli errori in uno in base alle versioni corrette dell'al-

tro. In effetti, ciò comporta un sensibile miglioramento della situazione. D'altro canto, è anche possibile che uno scriba emendi il manoscritto *corretto* alla luce delle parole usate in quello errato. Le possibilità sembrano infinite.

Considerate queste complicazioni, come possiamo sperare di tornare a qualcosa di simile al testo originale, il testo che un autore scrisse veramente? È un problema di enorme portata. Anzi, è di così enorme portata che numerosi critici testuali hanno cominciato a sostenere che tanto vale sospendere qualunque dibattito sul testo «originale», perché per noi esso è inaccessibile. Forse è una posizione troppo estrema, ma un paio di esempi concreti tratti dagli scritti del Nuovo Testamento possono servire a illustrare la problematica.

Esempi dei problemi

Prendiamo come primo esempio la lettera di Paolo ai galati. Anche al momento della sua stesura vi sono diverse difficoltà da tenere in considerazione, difficoltà che possono senz'altro indurre a simpatizzare per coloro che sono pronti a rinunciare all'idea di conoscere il testo «originale». La Galazia non era un'unica città con una sola Chiesa, era una regione dell'Asia Minore (la moderna Turchia) dove Paolo aveva fondato delle Chiese. Quando scrive ai galati, scrive a una delle Chiese o a tutte? Poiché non sceglie alcuna città in particolare, si può presumere che intenda rivolgere la lettera a tutte. Ciò significa che fece numerose copie della stessa lettera, oppure che voleva che quell'unica lettera circolasse in tutte le Chiese della regione? Non lo sappiamo.

Ipotizziamo che ne abbia prodotte più copie. In quale modo? Tanto per cominciare, pare che questa lettera, come altre di Paolo, non sia stata scritta di suo pugno, bensì dettata a un segretario. Lo testimonia la chiusa, dove Paolo ha aggiunto un poscritto di suo pugno, affinché i destinatari sapessero che il responsabile della lettera era lui (una tecnica diffusa per le lettere dettate nell'antichità): «Vedete con che grossi caratteri vi scrivo, ora, di mia mano» (*Gal* 6,11). La sua scrittura, in altre parole, era più grande e probabilmente dall'aspetto meno professionale di quella dello scriba cui aveva dettato la lettera.[15]

Ora, se Paolo ha dettato la lettera, l'ha dettata parola per parola? Oppure ha esposto con chiarezza i punti salienti e permesso allo scriba di redigerne il testo? Entrambi i metodi erano di uso comune per gli scrittori di lettere dell'antichità.[16] Se è stato lo scriba a redigere il testo, possiamo essere certi che l'abbia fatto proprio come voleva Paolo? Se così non fosse, abbiamo davvero le parole di Paolo, oppure sono le parole di qualche scriba sconosciuto? Supponiamo che Paolo abbia dettato la lettera parola per parola. È possibile che in alcuni punti il segretario abbia preso nota delle parole *sbagliate*? Sono successe cose anche più strane. In questo caso, l'autografo della lettera (vale a dire l'originale) conterrebbe già un «errore», così che tutte le copie successive non riporterebbero (nei punti in cui il suo scriba le fraintese) le parole di Paolo.

Supponiamo, tuttavia, che tutte le parole siano state interpretate in maniera corretta al cento per cento. Se la lettera fu trasmessa in più copie, possiamo essere sicuri che tutte le copie fossero anch'esse corrette al cento per cento? È come minimo possibile che, pur essendo state tutte copiate alla presenza di Paolo, una o due parole qua o là siano state modificate in una copia o nell'altra. Se così fosse, cosa accadrebbe se solo *una* delle copie fosse servita come base dalla quale eseguire tutte le successive, nel I, nel II, nel III secolo e così via? In questo caso, la copia più antica, all'origine di tutte le successive, non sarebbe stata proprio ciò che Paolo scrisse o voleva scrivere.

Una volta in circolazione, ossia, una volta giunta a destinazione in una delle città della Galazia, la copia viene riprodotta e si commettono degli errori. Gli scribi potrebbero cambiare il testo di proposito, o potrebbero verificarsi degli eventi casuali. Le copie piene di errori che ne deri-

vano vengono trascritte e così le rispettive copie piene di errori di queste copie, e via di seguito. A un certo punto, nel mezzo di tutto questo, la copia originale (o *ciascuna* delle copie originali) finisce per andare smarrita, rovinarsi o distruggersi, per cui confrontare un esemplare con l'originale per assicurarsi che sia «corretto» non sarà più possibile, nemmeno nel caso in cui qualcuno avesse la brillante idea di farlo.

Ciò che si è conservato oggi, dunque, non è la copia originale della lettera, né una delle prime copie che Paolo stesso aveva steso, né delle copie che furono eseguite in una delle cittadine della Galazia in cui fu inviata la lettera, né alcuna delle copie di quelle copie. La prima copia ragionevolmente completa della lettera ai galati in nostro possesso (un manoscritto frammentario, vale a dire con numerose lacune) è un papiro chiamato P^{46} (poiché fu il quarantaseiesimo papiro del Nuovo Testamento a essere catalogato), risalente circa all'anno 200 e.c.[17] Sono grossomodo 150 *anni* dopo che Paolo aveva scritto la lettera. Era stata in circolazione per quindici decadi, trascritta in modo ora corretto, ora sbagliato, prima che venisse eseguita *una* copia conservata fino al presente. Non siamo in grado di ricostruire la copia da cui fu eseguito il papiro P^{46}. Era una copia precisa? Se sì, quanto precisa? Senz'altro conteneva errori di qualche tipo, come la copia dalla quale era stata tratta e la copia da cui quella copia era stata a sua volta copiata, e via di seguito.

In sintesi, parlare del testo «originale» della Lettera ai galati è una faccenda molto complessa. Non ne siamo in possesso. Il risultato migliore che possiamo ottenere è risalire a uno stadio iniziale della sua trasmissione e limitarci a sperare che ciò che ricostruiamo sulle copie effettuate in quella fase, basate sulle copie che si sono conservate (in numero via via crescente a mano a mano che si avanza nel Medioevo), sia un ragionevole riflesso di ciò che lo stesso Paolo scrisse in realtà, o quantomeno di ciò che intendeva scrivere quando dettò la lettera.

Come secondo esempio di problema, prendiamo il Vangelo di Giovanni. Esso è ben diverso dagli altri tre del Nuovo Testamento: narra una serie di episodi che se ne discostano e adopera uno stile di scrittura molto differente. In Giovanni, i detti di Gesù sono lunghi discorsi piuttosto che frasi concise e dirette; diversamente dagli altri tre vangeli, per esempio, in Giovanni Gesù non racconta mai una parabola. Inoltre, gli eventi narrati si trovano spesso solo in questo vangelo, come accade per le conversazioni di Gesù con Nicodemo (capitolo 3) e con la samaritana (capitolo 4), o con i miracoli della trasformazione dell'acqua in vino (capitolo 2) e della resurrezione di Lazzaro (capitolo 11). Anche il ritratto di Gesù è assai diverso; a differenza degli altri tre vangeli, qui egli trascorre buona parte del suo tempo a spiegare chi è (colui che è mandato dal cielo) e a fare dei «miracoli» per dimostrare che ciò che dice di se stesso è vero.

Giovanni aveva senza dubbio delle fonti per il suo racconto, una che narrava forse i miracoli di Gesù, per esempio, e altre che ne descrivevano i discorsi. Mise insieme queste fonti nella propria scorrevole narrazione della vita di Gesù, del suo ministero, della sua morte e resurrezione. È possibile, però, che abbia prodotto numerose versioni del suo vangelo. Da tempo i lettori hanno osservato, per esempio, che il capitolo 21 sembra essere un'aggiunta posteriore. Non vi è dubbio che il testo sembri terminare con il versetto 20,30-31 e gli eventi del capitolo 21 appaiano come una sorta di integrazione, forse inserita per completare i racconti delle apparizioni dopo la resurrezione di Gesù e spiegare che la morte del «discepolo prediletto», responsabile di narrare le tradizioni nel vangelo, non era stata un evento inatteso (*Gv* 21,22-23).

Anche altri passi non sono del tutto coerenti con il resto. Perfino i versetti iniziali 1,1-18, che formano una sorta di prologo, non lo sono. Questo celeberrimo componimento poetico parla del «Verbo» di Dio, che fin dal principio esisteva presso Dio ed era esso stesso Dio, e che «si fe-

ce carne» in Gesù Cristo. Il brano è scritto in un alto stile poetico, assente nel resto del racconto; inoltre, nonostante i suoi temi centrali siano ripetuti altrove nella narrazione, non è possibile dire altrettanto per parte del suo lessico più importante: Gesù è ritratto in tutta la narrazione come colui che è giunto dall'alto, ma non viene mai chiamato Verbo altrove nel vangelo.

È possibile che questo passo introduttivo provenisse da una fonte diversa rispetto al resto e che sia stato aggiunto dall'autore, dopo che già aveva avuto luogo una pubblicazione precedente del libro, perché considerato un esordio appropriato?

Supponiamo per un attimo, solo per interesse accademico, che il capitolo 21 e il brano 1,1-18 non fossero elementi originari del Vangelo di Giovanni. Che cosa comporta questo per il critico testuale che desidera ricostruire il testo «originale»? Quale originale ne deriva? Tutti i nostri manoscritti greci contengono i passi in questione. Il critico testuale ricostruisce quindi come testo originale la forma del vangelo che li conteneva in origine? Ma non dovremmo considerare forma «originale» la versione *precedente*, in cui non erano presenti? E volendo ricostruire quella forma precedente, è corretto fermarsi a questo punto, ricostruendo, si fa per dire, la prima edizione del Vangelo di Giovanni? Perché non andare oltre e tentare di ricostruire le *fonti* alla base di questo vangelo, come le fonti sui miracoli e le fonti sui discorsi, o addirittura le tradizioni orali sulle quali si fondano?

Si tratta di interrogativi che assillano i critici testuali e hanno indotto alcuni a sostenere che, dal momento che non riusciamo neppure a essere d'accordo su cosa potrebbe *significare* parlare di «originale», per esempio della Lettera ai galati o del Vangelo di Giovanni, dovremmo abbandonare qualunque ricerca del testo originale. Da parte mia, in ogni caso, continuo a pensare che, anche se non possiamo essere sicuri al cento per cento di ciò che siamo in grado di ottenere, quantomeno possiamo essere certi

che tutti i manoscritti superstiti furono copiati da altri manoscritti, a loro volta copiati da altri manoscritti, e che è almeno possibile risalire alla fase *più antica* e *più primitiva* della tradizione dei manoscritti per ciascuno dei libri del Nuovo Testamento. Tutti i nostri manoscritti della Lettera ai galati, per esempio, risalgono in modo evidente a *un qualche* testo che fu copiato, tutti i nostri manoscritti di Giovanni risalgono a una versione di Giovanni che comprendeva Prologo e capitolo 21. E pertanto dobbiamo accontentarci di sapere che risalire alla versione più antica che sia possibile ottenere è il meglio che possiamo fare, che si sia giunti al testo «originale» o no.

Questa forma più antica del testo è senza dubbio in rapporto stretto (molto stretto) con ciò che l'autore scrisse in origine, e dunque è la base per la nostra interpretazione del suo insegnamento.

Ricostruire i testi del Nuovo Testamento

Problemi analoghi, è naturale, riguardano tutti i nostri primi scritti cristiani, sia quelli del Nuovo Testamento sia quelli che non ne fanno parte, che si tratti di vangeli, atti, epistole, apocalissi, o di uno qualunque degli altri generi dei primi scritti religiosi. Il compito del critico testuale è stabilire quale sia la forma più antica del testo per tutti questi scritti. Per accertarlo esistono, come vedremo, dei principi consolidati, dei modi per decidere quali differenze nei nostri manoscritti siano errori, quali siano delle modifiche intenzionali e quali sembrino risalire all'autore originario. Ma non è un compito facile.

I risultati, d'altro canto, possono essere assai istruttivi, interessanti e perfino entusiasmanti. I critici testuali sono riusciti a individuare con relativa certezza una serie di luoghi in cui i manoscritti superstiti non rappresentano il testo originale del Nuovo Testamento. Per coloro che non hanno familiarità con questo campo, ma che conoscono bene il Nuovo Testamento, alcuni dei risultati possono es-

sere sorprendenti. A conclusione del capitolo, prenderò in esame due di questi passi: si tratta di brani dei vangeli di cui siamo ormai abbastanza sicuri che non fossero in origine parte del Nuovo Testamento, benché nel corso dei secoli siano diventati per i cristiani brani apprezzati della Bibbia e lo siano ancora oggi.

La donna sorpresa in adulterio

L'episodio dell'adultera è forse la storia più nota su Gesù; senza dubbio è sempre stata una delle preferite nelle versioni hollywoodiane della sua vita. Compare persino nella *Passione di Cristo* di Mel Gibson, nonostante il film sia incentrato solo sulle ultime ore di Gesù (l'episodio è trattato in uno dei rari flashback). Malgrado la sua popolarità, il racconto si trova soltanto in un brano del Nuovo Testamento, Giovanni 8,1-11, e neppure qui pare originale.

Il contenuto è ben noto. Gesù sta insegnando nel Tempio e un gruppo di scribi e farisei, suoi nemici giurati, lo avvicina portando con sé una donna «che era stata sorpresa in flagrante adulterio». La conducono dinanzi a Gesù perché vogliono metterlo alla prova. La legge di Mosè, come affermano, vuole che una persona simile venga giustiziata mediante lapidazione, ma desiderano sapere quale sia il suo parere. Dovrebbero lapidarla o mostrarle pietà? È ovvio che si tratta di un trabocchetto. Se li inviterà a lasciare andare la donna, Gesù sarà accusato di violare la legge di Dio; se dirà di lapidarla, sarà accusato di venire meno ai propri insegnamenti di amore, compassione e perdono.

Gesù non risponde subito, si china invece a scrivere per terra. Poiché continuano a interrogarlo, dice: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei». Poi torna a scrivere per terra, mentre coloro che hanno scortato la donna cominciano ad abbandonare la scena, senza dubbio sentendosi condannati per i propri peccati, finché non rimane nessuno eccetto l'adultera. Alzando gli occhi,

Gesù dice: «Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?». Ed ella risponde: «Nessuno, Signore». Allora Gesù replica: «Neanch'io ti condanno: va' e d'ora in poi non peccare più».

È una magnifica storia, piena di pathos e con un ingegnoso colpo di scena: Gesù sfrutta la propria presenza di spirito per trarre d'impaccio se stesso, nonché la povera donna. Agli occhi di un lettore attento, l'episodio solleva diversi interrogativi. Se questa donna era stata colta in flagrante adulterio, per esempio, dov'è l'uomo sorpreso insieme a lei? La legge di Mosè prevede che siano lapidati entrambi (si veda *Lv* 20,10). E ancora: quando Gesù scriveva per terra, che cosa scriveva con precisione? (Stando a un'antica tradizione, scriveva i peccati degli accusatori, i quali, vedendo che le proprie trasgressioni erano note, se ne andavano imbarazzati!) E anche se Gesù insegnava un messaggio d'amore, pensava davvero che la legge di Dio data da Mosè non fosse più in vigore e non dovesse essere ubbidita? Riteneva che i peccati non dovessero essere affatto puniti?

Malgrado la storia sia brillante, suggestiva e intrinsecamente affascinante, essa pone un altro, enorme problema: si dà il caso che in origine non rientrasse nel Vangelo di Giovanni. Anzi, non faceva parte di nessuno dei vangeli. Fu aggiunta da scribi di epoca successiva.

Come facciamo a saperlo? Di fatto, gli studiosi che lavorano sulla tradizione dei manoscritti non hanno dubbi circa questo particolare caso. Più avanti esamineremo in modo più approfondito i tipi di prova che gli studiosi adducono per giudizi di tal genere. In questa sede mi limiterò a evidenziare alcuni fatti fondamentali che si sono dimostrati convincenti per quasi tutti gli studiosi di ogni confessione: l'episodio non si trova nei nostri migliori e più antichi manoscritti del Vangelo di Giovanni,[18] lo stile in cui è scritto è molto diverso da quello che troviamo altrove nel testo giovanneo (inclusi gli episodi che lo precedono e lo seguono) e comprende un gran numero di paro-

le ed espressioni altrimenti estranee a tale vangelo. L'inevitabile deduzione è che il brano, in origine, non ne facesse parte.

Ma allora come accadde che venisse aggiunto? Esistono diverse teorie in merito. La maggioranza degli studiosi ritiene probabile che si trattasse di un aneddoto ben noto diffuso nella tradizione orale su Gesù, aggiunto un giorno a margine di un manoscritto. Qualche scriba ritenne che quella nota a margine dovesse essere parte del testo e quindi la inserì subito dopo il racconto che termina con Giovanni 7,53. Si noti che altri copisti hanno inserito il racconto in posizioni diverse nel Nuovo Testamento: alcuni dopo Giovanni 21,25, per esempio, e altri, strano a dirsi, dopo Luca 21,38. In ogni caso, chiunque lo abbia scritto non era Giovanni.

È naturale che ciò lasci i lettori in un dilemma: se la storia in origine non faceva parte di Giovanni, dovrebbe essere considerata parte della Bibbia? Non tutti risponderanno nello stesso modo a questa domanda, ma per la maggioranza dei critici testuali la risposta è no.

Gli ultimi dodici versetti di Marco

Il secondo caso che prenderemo in esame può non essere altrettanto familiare a un lettore occasionale della Bibbia, ma ha avuto un grande rilievo nella storia dell'interpretazione biblica e presenta problemi analoghi per lo studioso della tradizione testuale del Nuovo Testamento. È un esempio tratto dal Vangelo di Marco e riguarda la sua conclusione.

Secondo il racconto di Marco, Gesù viene crocifisso e poi sepolto da Giuseppe d'Arimatea la vigilia del sabato (15,42-47). Il giorno dopo il sabato, Maria di Magdala e altre due donne tornano alla tomba per imbalsamare il corpo come si conviene (16,1-2). Al loro arrivo, scoprono che la pietra è stata ribaltata. Entrando nel sepolcro, vedono un giovane vestito di bianco che dice loro: «Non abbiate paura! Voi cercate Gesù Nazareno, il crocifisso. È risorto, non è qui. Ecco il luogo dove l'avevano deposto». Poi ordina alle donne di informare i discepoli che Gesù li precede in Galilea e che lo vedranno là, «come vi ha detto». Ma le donne fuggono dal sepolcro e non dicono niente a nessuno, «perché erano piene di timore e di spavento» (16,4-8).

A questo punto in molte moderne traduzioni vengono gli ultimi dodici versetti di Marco, una continuazione della storia. Si dice che lo stesso Gesù appare prima a Maria di Magdala, che va ad annunziarlo ai discepoli, senza però essere creduta (vv. 9-11), poi ad altri due (vv. 12-14) e, infine, agli undici discepoli (i dodici meno Giuda Iscariota) riuniti insieme a tavola. Gesù li rimprovera per non avere creduto e quindi li incarica di andare e predicare il suo vangelo «a ogni creatura». Chi crederà e sarà battezzato «sarà salvo», ma chi non crederà «sarà condannato». Seguono due dei più interessanti versetti del brano:

> E questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono: nel mio nome scacceranno i demoni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano i serpenti e, se berranno qualche veleno, non recherà loro danno; imporranno le mani ai malati e questi guariranno (vv. 17-18).

Gesù viene poi assunto in cielo e siede alla destra di Dio. I discepoli vanno a predicare il vangelo nel mondo e le loro parole sono confermate dai miracoli che le accompagnano (vv. 19-20).

È un brano formidabile, misterioso, commovente e potente. È uno dei passi usati dai cristiani pentecostali per dimostrare che i seguaci di Gesù saranno in grado di parlare in «lingue sconosciute», come accade nelle loro funzioni, ed è il passo principale cui si richiamano gruppi di «maneggiatori di serpenti degli Appalachi», che ancor oggi prendono in mano serpenti velenosi per dimostrare la loro fede nelle parole di Gesù, stando alle quali, così facendo, non si faranno alcun male.

Ma c'è un problema. Il passo in origine non era nel Vangelo di Marco. Fu aggiunto in seguito da uno scriba.

Questo problema testuale è per certi versi più controverso di quello del passo sull'adultera, perché, *senza* questi ultimi versetti, il finale di Marco è ben diverso e difficile da comprendere. Ciò non significa che gli studiosi siano propensi ad accettare i versetti, come vedremo fra poco: i motivi per considerarli un'aggiunta sono validi, quasi indiscutibili. Tuttavia, gli esperti dibattono su quale fosse la vera conclusione di Marco, considerato che questa, presente in molte traduzioni (anche se di solito segnalata come non autentica) e in tardi manoscritti greci, non è l'originale.

Le prove che questi versetti non sono originali di Marco sono di natura analoga a quelle per il passo sull'adultera e ancora una volta non è necessario trattarle in dettaglio in questa sede. Questi versetti non figurano nei nostri due più antichi e migliori manoscritti del Vangelo di Marco e in altre importanti testimonianze; lo stile di scrittura varia rispetto a quello che troviamo altrove in Marco; la transizione fra questo passo e il precedente è di difficile comprensione (per esempio, nonostante sia citata nei versetti precedenti, Maria di Magdala viene presentata nel versetto 9 come se non fosse stata già menzionata; inoltre, un altro problema legato al greco rende questo passaggio ancor più maldestro) e nel brano compaiono una quantità di parole ed espressioni altrimenti assenti in Marco. In sintesi, le prove sono sufficienti a convincere quasi tutti gli studiosi dei testi che questi versetti sono un'aggiunta al Vangelo di Marco.

Senza di essi, però, la storia si conclude in maniera assai repentina. Osservate cosa succede togliendo questi versetti. Le donne ricevono l'ordine di comunicare ai discepoli che Gesù li precederà in Galilea e li incontrerà là, ma fuggono dal sepolcro e non dicono niente a nessuno, «perché erano piene di timore e di spavento». E qui finisce il vangelo.

È ovvio che gli scribi lo ritennero un finale troppo brusco. Le donne non informarono nessuno? Allora i discepoli non seppero mai della resurrezione? E mai Gesù apparve loro? Come poteva il finale essere *quello*! Per risolvere il problema, gli scribi aggiunsero una conclusione.[19]

Alcuni studiosi condividono l'idea degli scribi che il versetto 16,8 sia un finale troppo improvviso per un vangelo. Come ho osservato, non credono che gli ultimi dodici versetti nei nostri manoscritti di epoca successiva siano il finale originale: sanno che non è così, ma ritengono che, forse, l'ultima pagina del Vangelo di Marco, in cui in effetti Gesù incontrava i discepoli in Galilea, sia stata non si sa come smarrita e che tutte le nostre copie risalgano a questo manoscritto tronco, privo dell'ultima pagina.

È una spiegazione del tutto plausibile. Secondo il parere di altri studiosi, tuttavia, è anche possibile che Marco abbia davvero voluto terminare il suo vangelo con il versetto 16,8.[20] È senz'altro un finale sconvolgente. I discepoli non apprendono mai la verità sulla resurrezione di Gesù perché le donne non ne parlano. Un motivo per ritenere che questo potrebbe essere il modo in cui Marco concluse il suo vangelo è che un finale simile si accompagna bene ad altri motivi dominanti in tutto il suo testo.

Come gli esperti di Marco hanno da tempo rilevato, in questo vangelo (a differenza di quanto accade in altri) gli apostoli non sembrano mai «capire». Più volte si dice che non comprendono Gesù (6,51-52, 8,21) e quando, in diverse occasioni, Egli dice loro che dovrà soffrire e morire, mostrano di non intendere le sue parole (8,31-33, 9,30-32, 10,33-40). Forse, in effetti, non arrivarono mai a capire (a differenza dei lettori di Marco, che fin dall'inizio possono comprendere chi fosse davvero Gesù). Inoltre, è interessante osservare che in tutto il testo di Marco, quando qualcuno riesce a capire qualcosa di Gesù, Gesù ordina a costui di tacere, benché spesso l'ordine venga ignorato e la notizia diffusa (per esempio, 1,43-45). Per ironia, quando al sepolcro le donne ricevono istruzioni non di tacere, bensì di parlare, a loro volta le ignorano e restano in silenzio!

In breve, con questo inatteso finale Marco avrebbe potuto voler interrompere all'improvviso il suo lettore, un modo acuto per bloccarlo, fargli prendere fiato, titubante, e chiedere: *e poi?*

Conclusione

I brani sopra analizzati rappresentano solo due delle migliaia di passi in cui i manoscritti del Nuovo Testamento furono modificati dagli scribi. In entrambi gli esempi si tratta di aggiunte, di considerevole lunghezza, che essi introdussero nel testo. Sebbene la maggior parte delle modifiche non sia di questa importanza e molte siano assai meno rilevanti, nei manoscritti neotestamentari superstiti ne esiste una quantità significativa. Nei prossimi capitoli vedremo come gli studiosi cominciarono a scoprire queste modifiche e come svilupparono metodi per riuscire a capire quale fosse la forma più antica del testo (o il testo «originale»); in particolare, esamineremo altri esempi di dove il testo è stato cambiato e come tali modifiche abbiano influito sulle nostre traduzioni della Bibbia.

Vorrei concludere il capitolo con una semplice considerazione sull'ironia assai sottile che abbiamo evidenziato. Come abbiamo visto nel primo capitolo, fin dal principio il cristianesimo fu una religione del libro che esaltava alcuni testi come Scritture autorevoli. In questo capitolo, tuttavia, abbiamo constatato che in realtà non siamo in possesso di questi testi autorevoli. È una religione fondata su libri, i cui testi sono stati modificati e si sono conservati solo in copie differenti una dall'altra, talvolta per aspetti molto significativi. Il compito del critico testuale è tentare di ritrovare la loro forma più antica.

È senza dubbio un compito cruciale, perché non possiamo interpretare le parole del Nuovo Testamento se non sappiamo quali fossero. Inoltre, come spero dovrebbe essere ormai chiaro, conoscere le parole non è importante solo per coloro che le considerano ispirate da Dio: lo è per

chiunque pensi al Nuovo Testamento come a un libro di rilievo. E, certamente, chiunque sia interessato alla storia, alla società e alla cultura della civiltà occidentale sarà di questo parere, perché il Nuovo Testamento è, se non altro, una colossale opera culturale umana, un libro venerato da milioni di persone e che è alla base della più diffusa religione del mondo attuale.

III

Versioni del Nuovo Testamento

Edizioni, manoscritti e differenze

Incisione di Albrecht Dürer dell'inizio del XVI secolo raffigurante Erasmo da Rotterdam, il famoso umanista che pubblicò la prima edizione del Nuovo Testamento greco. (*Victoria & Albert Museum, London; foto: Victoria & Albert Museum, London/Art Resource,* NY)

Le pratiche di copiatura che abbiamo esaminato finora sono state soprattutto quelle dei primi tre secoli del cristianesimo, quando i copisti dei testi cristiani non erano in maggioranza professionisti preparati per questo lavoro, ma soltanto fedeli istruiti appartenenti a questa o a quella congregazione, in grado di leggere e scrivere e dunque invitati a trascrivere i testi della comunità nel loro tempo libero.[1] Non avendo ricevuto una buona preparazione per svolgere questo compito, erano più inclini a commettere errori rispetto agli scribi professionisti.

Ciò spiega perché le copie *più antiche* dei primi scritti cristiani tendano maggiormente a differire una dall'altra e da copie di epoca più tarda di quanto non accada per le copie prodotte tutte in un periodo successivo (per esempio, nell'alto Medioevo). Alla fine, una sorta di classe di scribi professionisti entrò a far parte del paesaggio intellettuale cristiano e, con il suo avvento, si ebbero pratiche di copiatura più controllate, in cui gli errori venivano commessi con frequenza assai minore.

Durante i secoli iniziali della Chiesa, prima che ciò avvenisse, i testi cristiani venivano riprodotti ovunque fossero stati scritti o portati. Essendo copiati *localmente*, non sorprende che luoghi diversi sviluppassero tipologie diverse di tradizione testuale. Questo significa che a Roma i manoscritti contenevano molti errori dello stesso genere perché erano in gran parte documenti «interni», copiati uno dall'altro; non erano molto influenzati da manoscritti

copiati in Palestina; anche in Palestina i testi assumevano caratteristiche proprie, che non erano le medesime di quelli trovati in un posto come Alessandria d'Egitto. Inoltre, nei primi secoli della Chiesa alcuni luoghi disponevano di scribi migliori di altri. Gli studiosi moderni hanno riconosciuto che gli scribi di Alessandria (importante centro intellettuale del mondo antico) erano particolarmente scrupolosi, perfino in quei primi secoli, e che lì, grazie a scribi cristiani devoti e piuttosto abili, fu preservata, decade dopo decade, una forma molto pura del testo dei primi scritti cristiani.

Scribi cristiani professionisti

Quando la Chiesa cominciò ad avvalersi di scribi professionisti per copiare i suoi testi? Vi sono buone ragioni per ritenere che ciò sia accaduto in un periodo prossimo all'inizio del IV secolo. Fino ad allora, nell'Impero romano il cristianesimo era una religione piccola, minoritaria, spesso contrastata e talvolta perseguitata. Ma quando l'imperatore Costantino si convertì alla fede, intorno al 312 e.c., si verificò uno sconvolgimento. All'improvviso il cristianesimo si trasformò da religione di reietti della società, perseguitati in egual misura dalla plebe e dalle autorità imperiali, in uno dei protagonisti della scena religiosa dell'impero. Le persecuzioni furono fermate e sulla Chiesa iniziarono addirittura a riversarsi i favori della più grande potenza del mondo occidentale.

Ne derivarono conversioni su larga scala, poiché essere un seguace di Cristo divenne un fatto popolare in un'era in cui lo stesso imperatore dichiarava pubblicamente la propria devozione al cristianesimo. Un numero crescente di persone con un grado d'istruzione elevato e una buona preparazione si convertì alla fede, ed è naturale che costoro fossero i più idonei a copiare i testi della tradizione cristiana. È ragionevole ipotizzare che intorno a questo periodo siano sorti degli *scriptoria* cristiani nelle principali

aree urbane.[2] Uno *scriptorium*, o scrittorio, è un centro per la copiatura professionale di manoscritti. Abbiamo testimonianze di *scriptoria* cristiani funzionanti nella prima parte del IV secolo.

Nel 331 e.c. l'imperatore Costantino volle che delle magnifiche copie della Bibbia fossero messe a disposizione delle grandi chiese che stava facendo edificare e inviò una richiesta in tal senso al vescovo di Cesarea, Eusebio,[3] perché ordinasse la produzione di cinquanta esemplari a spese dell'Impero. Eusebio trattò la richiesta con tutta la pompa e il rispetto che meritava e si accertò che fosse soddisfatta. Un'impresa di quella mole richiedeva, come ovvio, uno *scriptorium* professionale, per non parlare dei materiali necessari per fabbricare sontuose copie delle Sacre Scritture cristiane. I tempi erano senz'altro cambiati rispetto ad appena un secolo o due prima, quando le Chiese locali si limitavano a chiedere che uno dei loro membri trovasse il tempo di eseguire la copia di un testo.

A partire dal IV secolo, dunque, le copie delle Sacre Scritture iniziarono a essere opera di professionisti e, come naturale, ciò ridusse in modo significativo il numero di errori che si insinuavano nel testo. Alla fine, col passare prima dei decenni e poi dei secoli, la copiatura delle Sacre Scritture in greco divenne il compito di monaci che lavoravano nei monasteri, trascorrendo le loro giornate a copiare i testi sacri con attenzione e coscienziosità. Tale procedura si protrasse per tutto il Medioevo, fino all'epoca dell'invenzione della stampa a caratteri mobili, nel XV secolo. Gran parte dei manoscritti in greco che si sono conservati proviene dalle penne di questi amanuensi medievali cristiani che vivevano e lavoravano nel vicino Oriente, in quello che era noto come l'Impero bizantino (per esempio nelle attuali Turchia e Grecia). Per questo motivo, i manoscritti greci risalenti al VII secolo e i successivi vengono talvolta definiti manoscritti «bizantini».

Come ho messo in evidenza, chiunque abbia familiarità con la tradizione dei manoscritti neotestamentari sa che

queste copie bizantine tendono a essere molto simili una all'altra, mentre le copie più antiche differiscono in maniera significativa sia fra loro sia rispetto alla forma del testo di queste copie più tarde.

Il motivo dovrebbe ormai essere chiaro: aveva a che vedere con chi eseguiva la copiatura (professionisti) e dove lavorava (in un'area piuttosto ristretta). Sarebbe un grave errore, tuttavia, pensare che, poiché i manoscritti più tardi sono tanto coerenti fra loro, essi siano di conseguenza la nostra migliore testimonianza del testo «originale» del Nuovo Testamento. È, infatti, sempre opportuno chiedersi: dove *prendevano* questi amanuensi medievali i testi che copiavano con tanta professionalità? Disponevano di testi precedenti, che erano copie di testi ancora precedenti, a loro volta copie di testi ancora precedenti. Di conseguenza, i testi più vicini nella forma agli originali sono, forse inaspettatamente, le copie più variabili e amatoriali dei primi tempi, non le copie professionali più standardizzate delle epoche successive.

La Vulgata latina

Le pratiche di copiatura che ho riassunto riguardano soprattutto la parte *orientale* dell'Impero romano, dove il greco era, e continuò a essere, la lingua principale. Ben presto, tuttavia, nelle regioni non di lingua greca i cristiani vollero i propri testi sacri nell'idioma locale. Il latino era diffuso in buona parte dell'Occidente imperiale, in Siria si parlava il siriaco e in Egitto il copto. In ciascuna di queste aree i libri del Nuovo Testamento furono tradotti nelle lingue autoctone, probabilmente intorno alla metà o alla fine del II secolo. E queste versioni furono poi esse stesse copiate da scribi a livello locale.[4]

Per la storia del testo ebbero particolare rilievo le traduzioni in latino, perché in Occidente era questa la lingua principale di moltissimi cristiani. Le traduzioni latine delle Sacre Scritture, però, non tardarono a far emergere problemi, a causa della loro quantità e delle grandi differenze che esistevano fra l'una e l'altra. La questione giunse a un punto critico sul finire del IV secolo, quando papa Damaso commissionò al massimo studioso del momento, Gerolamo, la produzione di una traduzione «ufficiale» che potesse essere accettata da tutti i cristiani di lingua latina, a Roma e altrove, come testo autorevole. Gerolamo, consapevole della pletora di traduzioni circolanti, si accinse a risolvere il problema. Dopo avere scelto una delle migliori traduzioni latine disponibili e averne confrontato il testo con i manoscritti greci di qualità in suo possesso, creò una nuova edizione dei vangeli in latino. È possibile che Gerolamo, o uno dei suoi seguaci, sia stato anche il responsabile della nuova edizione degli altri libri del Nuovo Testamento in latino.[5]

Questa forma della Bibbia latina (ossia la traduzione di Gerolamo) divenne nota come la «Bibbia Vulgata» (cioè comune) del cristianesimo di lingua latina. Fu la Bibbia della Chiesa occidentale, copiata e ricopiata moltissime volte, il libro che i cristiani lessero, gli eruditi studiarono e i teologi usarono per secoli, fino al periodo moderno. Oggi le copie della Vulgata latina sono quasi il doppio dei manoscritti greci del Nuovo Testamento.

La prima edizione a stampa del Nuovo Testamento in greco

Come ho spiegato, il testo del Nuovo Testamento fu copiato in una forma piuttosto standardizzata per tutti i secoli del Medioevo, in Oriente (testo bizantino) come in Occidente (Vulgata latina). Fu l'invenzione del torchio tipografico di Johann Gutenberg (1400-1468) a rivoluzionare nel XV secolo la riproduzione dei libri in generale e della Bibbia in particolare. Stampando libri con caratteri mobili era possibile garantire che ogni pagina fosse esattamente uguale all'altra, senza variazioni di alcun tipo nelle parole. Erano finiti i giorni in cui, per alterazioni ca-

suali o intenzionali, i trascrittori producevano ciascuno copie diverse dello stesso testo. Ciò che veniva stampato era scolpito nella pietra. Inoltre, era possibile produrre i volumi con rapidità molto maggiore: non era più necessario copiarli una lettera alla volta. E di conseguenza potevano essere approntati a un costo assai inferiore. Poche cose hanno avuto sul mondo moderno un impatto più rivoluzionario della pressa da stampa: ciò che più vi si avvicina (e forse potrebbe finire per superarne l'importanza) è l'avvento del personal computer.

La prima grande opera stampata con la pressa di Gutenberg fu una magnifica edizione della Bibbia (Vulgata) latina, la cui produzione richiese qualche anno: dal 1450 al 1456.[6] Nei successivi cinquant'anni uscirono una cinquantina di edizioni della Vulgata presso varie case editrici d'Europa. Può sembrare strano che in quei primi anni di stampa non si sia avuto alcun impulso alla realizzazione di una copia del Nuovo Testamento *greco*.

Ma non è difficile capire che il motivo è quello già accennato: da quasi un millennio gli eruditi di tutta Europa (studiosi biblici compresi) erano abituati a pensare che la Vulgata di Gerolamo fosse *la* Bibbia della Chiesa (un po' come alcune Chiese moderne danno per scontato che la versione di re Giacomo sia la «vera» Bibbia). La Bibbia greca era ritenuta estranea per teologia e cultura, l'Occidente latino la attribuiva ai cristiani greci ortodossi, considerati scismatici che si erano staccati dalla vera Chiesa. In Europa occidentale pochi studiosi erano in grado anche solo di leggere il greco. E così, in un primo momento, nessuno si sentì tenuto a stampare la Bibbia greca.

Il primo studioso occidentale a concepire l'idea di pubblicare una versione del Nuovo Testamento in greco fu un cardinale spagnolo di nome Ximénes de Cisneros (1436-1517). Sotto la sua direzione, un gruppo di esperti, fra i quali uno di nome Diego Lopez de Zuñiga (o Stunica), mise mano a un'edizione in più volumi della Bibbia. Si trattava di un'edizione *poliglotta*, che cioè riportava il testo in diverse lingue. L'Antico Testamento era riprodotto nell'originale ebraico, nella Vulgata latina e nella versione greca dei Settanta in colonne disposte una accanto all'altra. (Quello che i curatori pensavano della superiorità della Vulgata risulta evidente dai loro commenti su tale disposizione, contenuti nella prefazione: la paragonavano a Cristo, identificato nella Vulgata, crocifisso fra due criminali, gli infidi ebrei, rappresentati dall'ebraico, e i greci scismatici rappresentati dalla versione dei Settanta.)

L'opera fu stampata in una cittadina denominata Alcalá, in latino Complutum. Per questo motivo l'edizione di Ximénes è nota come «Poliglotta complutense». Il Nuovo Testamento fu il primo a essere stampato (quinto volume, terminato nel 1514); conteneva il testo greco e includeva un dizionario in tale lingua con gli equivalenti latini. Ma pubblicare questo tomo a parte non rientrava nei piani: tutti e sei i volumi (il sesto comprendeva una grammatica e un dizionario di ebraico per aiutare nella lettura dei primi quattro) dovevano essere pubblicati insieme, il che richiese una notevole quantità di tempo.

L'intera impresa fu terminata entro il 1517, ma, trattandosi di una produzione cattolica, prima di poter essere pubblicata necessitava della ratifica del papa, Leone X. Quest'ultima fu ottenuta nel 1520; tuttavia, a causa di altre complicazioni, il libro non fu distribuito che nel 1522, circa cinque anni dopo la morte dello stesso Ximénes.

Come abbiamo visto, a quel tempo Chiese e studiosi cristiani d'Oriente avevano a disposizione diverse centinaia di *manoscritti* (ossia copie scritte a mano) greci. In che modo Stunica e i suoi colleghi curatori decisero quali di questi manoscritti adoperare, e quali esemplari avevano di fatto a disposizione? Purtroppo, a questi interrogativi gli studiosi non sono mai stati in grado di rispondere con certezza. Nella dedica dell'opera, Ximénes esprime la propria gratitudine a papa Leone X per alcune copie in greco prestate «dalla Biblioteca apostolica». Dunque, i manoscritti per l'edizione provenivano forse dal patrimonio vaticano. Al-

cuni esperti, tuttavia, hanno sospettato che fossero stati usati manoscritti disponibili sul posto. Circa duecentocinquant'anni dopo la produzione della Poliglotta complutense, uno studioso danese di nome Moldenhawer visitò Alcalá per esaminarne le risorse bibliotecarie e trovare una risposta, ma non riuscì a rinvenire alcun manoscritto del Nuovo Testamento greco. Sospettando che la biblioteca dovesse averne posseduti alcuni in passato, insistette nelle sue indagini finché, alla fine, fu informato dal bibliotecario che in effetti la biblioteca aveva contenuto in precedenza antichi manoscritti neotestamentari greci, ma che nel 1749 erano stati venduti tutti a un fabbricante di razzi di nome Toryo «in quanto inutili pergamene» (adatte però alla fabbricazione di fuochi d'artificio).

Studiosi di epoche successive hanno tentato di screditare questo racconto;[7] esso, tuttavia, dimostra almeno che per apprezzare i manoscritti greci del Nuovo Testamento non occorre essere dei cervelloni.

La prima edizione pubblicata del Nuovo Testamento greco

Pur essendo la prima edizione a stampa del Nuovo Testamento greco, la Poliglotta complutense non fu la prima versione pubblicata. Come abbiamo visto, essa fu stampata entro il 1514, ma non vide la pubblicazione che nel 1522. Nel frattempo, un intraprendente studioso olandese, l'intellettuale umanista Erasmo da Rotterdam, preparò e pubblicò un'edizione del Nuovo Testamento greco ed ebbe dunque l'onore di redigere la cosiddetta *editio princeps* (ossia la prima edizione pubblicata). Da molti anni Erasmo riservava parte del suo tempo allo studio del Nuovo Testamento e di altre grandi opere dell'antichità e a un certo punto pensò di curarne un'edizione per la stampa. Ma fu solo quando visitò Basilea, nell'agosto 1514, che un editore di nome Johann Froben lo convinse a procedere.

Erasmo e Froben sapevano entrambi che la Poliglotta

complutense era in cantiere, perciò si affrettarono a pubblicare prima possibile un testo greco, benché altri impegni impedissero a Erasmo di dedicarsi con serietà all'incarico fino al luglio 1515. In quel periodo egli si recò a Basilea alla ricerca di manoscritti adatti a essere utilizzati come base per il suo testo. Non ne reperì molti, ma ciò che trovò bastò allo scopo. Si affidò soprattutto a un pugno di manoscritti tardomedievali che rivide come se stesse preparando una copia scritta a mano per la stampa; lo stampatore prese i manoscritti così corretti e compose il suo carattere tipografico direttamente sulla loro base.

Sembra che Erasmo abbia fatto molto affidamento su un solo manoscritto del XII secolo per i vangeli e su un altro, anch'esso del XII secolo, per gli Atti e le epistole, anche se fu in grado di consultare diversi altri manoscritti e di apportare correzioni in base alle rispettive versioni. Per l'Apocalisse dovette prendere in prestito da un suo amico, l'umanista tedesco Johannes Reuchlin, un manoscritto che, purtroppo, in alcuni punti era quasi illeggibile e mancava dell'ultima pagina contenente i sei versetti finali del libro. Nella fretta di portare a termine il lavoro, in questi punti Erasmo si limitò a prendere la Vulgata latina e ritradurne il testo in greco, creando così alcune lezioni che oggi non sono reperibili in nessun manoscritto greco superstite. E questa, come vedremo, è l'edizione del Nuovo Testamento greco che, a tutti gli effetti, quasi un secolo dopo, fu utilizzata dai traduttori della Bibbia di re Giacomo.

La stampa dell'edizione di Erasmo ebbe inizio nell'ottobre 1515 e fu portata a termine in soli cinque mesi. Essa comprendeva, fianco a fianco, il testo greco, preparato un po' di premura, e una versione riveduta della Vulgata latina (nella seconda edizione e nelle successive Erasmo incluse la propria traduzione in latino del testo al posto della Vulgata, con grande costernazione di numerosi teologi dell'epoca, ancora convinti che la Vulgata fosse *la* Bibbia della Chiesa). Il libro era voluminoso, quasi un migliaio di pagine. Eppure, come affermò in seguito lo stesso Erasmo,

«più che rivisto per la stampa» fu «pubblicato in gran fretta» (com'ebbe a esprimersi in latino: *praecipitatum verius quam editum*).

Riconoscere che l'edizione di Erasmo fu l'*editio princeps* del Nuovo Testamento greco è importante, non solo perché è l'occasione per un interessante resoconto storico, ma più che altro perché, con l'evolversi della storia del testo, le edizioni di Erasmo (ne produsse cinque, tutte basate, in definitiva, su questa prima preparata con grande celerità) sarebbero divenute la forma standard del testo greco pubblicato dagli stampatori dell'Europa occidentale per oltre tre secoli.

Seguirono numerose edizioni in greco, prodotte da editori dai nomi ben noti agli studiosi del settore: Stephanus (Robert Estienne), Theodor Beza, Bonaventura e Abraham Elzevir. Tutti questi testi, tuttavia, si basavano più o meno sui testi dei loro predecessori, che si rifacevano al testo di Erasmo, con tutti i suoi difetti, imperniato su un pugno appena di manoscritti (talvolta solo due o perfino uno o, per alcune parti dell'Apocalisse, nessuno!) di epoca tardomedievale. La maggior parte degli stampatori non andava alla ricerca di nuovi manoscritti che potessero essere più antichi o migliori per basare su di essi i loro testi. Si limitava a stampare e ristampare la stessa versione, apportandovi solo piccole modifiche.

Alcune di queste edizioni sono senza dubbio importanti. Per esempio, la terza edizione di Stephanus, del 1550, è degna di menzione, in quanto è la prima a includere note che documentano differenze fra alcuni dei manoscritti consultati. La quarta edizione (1551) è forse ancor più significativa, perché è la prima del Nuovo Testamento greco in cui il testo è diviso in versetti. Fino a quel momento il testo era stato stampato tutto insieme, senza alcuna indicazione di divisione. Esiste un divertente aneddoto legato al metodo seguito da Stephanus per questa edizione. Suo figlio narrò in seguito che il padre aveva deciso le divisioni in versetti (gran parte delle quali sono conservate nelle traduzioni moderne) durante un viaggio a cavallo.

Ciò che intendeva dire era che suo padre «lavorava strada facendo», ossia che inseriva i numeri dei versetti di sera, nelle locande dove alloggiava. Ma, poiché il figlio dice letteralmente che Stephanus apportava queste modifiche «a cavallo», alcuni studiosi beffardi hanno insinuato che avesse in realtà svolto il suo lavoro in movimento, per cui, ogni volta che il cavallo sobbalzava in modo imprevisto, la penna di Stephanus saltava, dando conto di alcune delle strane disposizioni dei versetti ancora oggi presenti nelle nostre traduzioni del Nuovo Testamento.

La principale questione che mi preme chiarire, tuttavia, è che tutte queste edizioni successive (incluse quelle di Stephanus) si rifanno in definitiva alla *editio princeps* di Erasmo, basata su alcuni manoscritti greci piuttosto tardi e non necessariamente affidabili: quelli che gli capitò di reperire a Basilea e quello che prese a prestito dall'amico Reuchlin. Non vi sarebbe alcun motivo di ritenere che tali manoscritti fossero di particolare qualità. Furono solo quelli di cui riuscì a entrare in possesso.

Essi, in effetti, *non* erano affatto della migliore qualità: dopotutto, erano stati prodotti circa undici secoli dopo gli originali! Per esempio, il manoscritto principale usato da Erasmo per i vangeli conteneva sia la storia dell'adultera in Giovanni sia gli ultimi dodici versetti di Marco, brani che in origine non costituivano parte dei vangeli, come abbiamo appreso nel capitolo precedente.

I manoscritti cui Erasmo attinse come fonti non contenevano, tuttavia, un brano importante delle Sacre Scritture. Si tratta del racconto della Prima lettera di Giovanni 5,7-8, denominato dagli studiosi «Comma giovanneo», presente nei manoscritti della Vulgata latina ma non nella grande maggioranza dei manoscritti greci. Si tratta di un passo da tempo fra i preferiti dei teologi cristiani, essendo l'unico nell'intera Bibbia a delineare in maniera esplicita la dottrina della Trinità, secondo cui esistono tre persone nella divinità, ma esse costituiscono tutte un unico Dio. Nella Vulgata il brano in questione recita:

Sono in tre a recare testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito, e questi tre sono una cosa sola; e sono in tre a recare testimonianza in terra, lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono una cosa sola.

È un brano misterioso, ma inequivocabile nel suo appoggio agli insegnamenti tradizionali della Chiesa sul «Dio uno e trino». Senza questo versetto, la dottrina della Trinità deve essere dedotta da una serie di passi combinati per dimostrare che Cristo è Dio come lo sono lo Spirito e il Padre e che tuttavia esiste un solo Dio. Questo passo, invece, espone la dottrina in modo conciso e diretto.

Nei suoi manoscritti greci, però, Erasmo non ne trovò traccia, dicevano soltanto: «Tre sono quelli che rendono testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono una cosa sola». Dov'erano finiti il «Padre, il Verbo e lo Spirito»? Non figuravano nel manoscritto principale di Erasmo né in alcuno degli altri da lui consultati, pertanto non rientrarono nella prima edizione del testo in greco.

Più di qualunque altra cosa, fu questo a indignare i teologi del tempo, che accusarono Erasmo di avere alterato il testo nel tentativo di eliminare la dottrina della Trinità e di sminuirne il corollario, la dottrina della piena divinità di Cristo. In particolare Stunica, uno dei principali redattori della Poliglotta complutense, rese pubblica la sua critica a Erasmo e insistette che nelle future edizioni egli restituisse al versetto la sua legittima collocazione.

Si narra che, forse in un momento di imprudenza, Erasmo avesse accettato di inserire il versetto in una futura edizione del suo Nuovo Testamento greco a una condizione: che i suoi oppositori esibissero un manoscritto *greco* in cui lo si potesse reperire (trovarlo nei manoscritti latini non era sufficiente). E così fu esibito un manoscritto greco. A dire il vero, fu prodotto *ad hoc*. Sembra che qualcuno avesse ricopiato il testo in greco delle epistole e, giunto al brano in questione, avesse tradotto in greco il testo latino, rendendo il Comma giovanneo nella sua forma conosciuta, funzionale alla teologia. In altre parole, il manoscritto fornito a Erasmo fu una produzione del XVI secolo, eseguita su commissione.

Malgrado i dubbi, Erasmo fu di parola e incluse il Comma giovanneo nell'edizione seguente e in tutte le successive. Queste, come ho già osservato, divennero la base per le edizioni del Nuovo Testamento greco poi riprodotte spesso dai vari Stephanus, Beza ed Elzevir. Tali edizioni fornirono il testo utilizzato dai vari traduttori della Bibbia. E così, per esempio, fra i passi familiari ai lettori della Bibbia inglese (da quella di re Giacomo del 1611 in avanti, fino alle edizioni moderne del XX secolo) figurano la donna sorpresa in adulterio, gli ultimi dodici versetti di Marco e il Comma giovanneo, anche se nei manoscritti più antichi e migliori del Nuovo Testamento greco non è possibile trovare *nessuno* di questi brani. Essi sono entrati nella coscienza dei fedeli per un mero caso della storia, a causa dei manoscritti che capitarono sottomano a Erasmo e a uno che fu prodotto a suo beneficio.

Le diverse edizioni in greco del XVI e XVII secolo erano così simili che alla fine gli stampatori poterono sostenere che si trattava del testo accettato da tutti gli studiosi e lettori del Nuovo Testamento greco, e in effetti così era, visto che non esistevano concorrenti! La rivendicazione più spesso citata compare in un'edizione prodotta nel 1633 da Abraham e Bonaventura Elzevir (che erano zio e nipote) i quali informavano i loro lettori, con parole da allora famose fra gli eruditi: «Ora avete il testo accettato da tutti, in cui non abbiamo dato nulla di modificato o corrotto».[8]

Da tale dichiarazione, specie dalle parole «testo accettato da tutti», deriva l'espressione comune *textus receptus* (abbreviata *T.R.*), utilizzata dai critici testuali per riferirsi a quella forma del testo greco basata non sui manoscritti più antichi e migliori, bensì sul testo pubblicato in origine da Erasmo e tramandato agli stampatori per oltre tre secoli, finché gli studiosi cominciarono a insistere che il Nuovo Testamento greco dovesse essere basato su principi scientifici imperniati sui nostri manoscritti più antichi e

migliori, e non solo ristampato secondo la consuetudine. Le primissime traduzioni, compresa quella inglese, vale a dire la Bibbia di re Giacomo, e altre edizioni fin quasi alla fine del XIX secolo si rifacevano alla forma testuale meno corretta del *textus receptus*.

L'apparato del Nuovo Testamento greco di Mill

Il testo del Nuovo Testamento greco, dunque, pareva godere di solide fondamenta per la maggioranza degli studiosi che per tutto il XVI e il XVII secolo poterono avvalersi delle edizioni a stampa. In definitiva, quasi tutte le edizioni usavano le stesse parole. Di tanto in tanto, tuttavia, gli eruditi si dedicavano a scoprire che i manoscritti greci differivano dal testo loro familiare dell'edizione a stampa. Come abbiamo visto, nella sua edizione del 1550 Stephanus incluse delle note a margine che identificavano i punti di discrepanza fra diversi manoscritti da lui consultati (in tutto quattordici).

Qualche tempo dopo, nel XVII secolo, furono stampate edizioni di studiosi inglesi come Brian Walton e John Fell, che prendevano più sul serio le variazioni nei manoscritti superstiti (e disponibili). Quasi nessuno, però, si avvide dell'enormità del problema della variazione testuale fino all'innovativa pubblicazione, nel 1707, di uno dei classici nel campo dell'esegesi neotestamentaria, un libro che ebbe un effetto rivoluzionario sullo studio della trasmissione del Nuovo Testamento greco e costrinse gli studiosi a prendere in seria considerazione la situazione testuale dei manoscritti del Nuovo Testamento.[9]

Si trattava di un'edizione del Nuovo Testamento greco di John Mill, docente del Queen's College di Oxford. Mill aveva speso trent'anni di duro lavoro nella raccolta dei materiali per la sua edizione. Il testo che diede alle stampe era semplicemente l'edizione del 1550 di Stephanus; per la pubblicazione di Mill ciò che importava non era il testo di partenza, bensì le varianti *rispetto a* tale testo, da lui citate nell'apparato critico. Mill ebbe accesso alle lezioni di

un centinaio di manoscritti greci del Nuovo Testamento. Inoltre, esaminò con attenzione gli scritti dei primi Padri della Chiesa per vedere come citavano il testo, ipotizzando che l'esame delle citazioni rendesse possibile ricostruire i manoscritti a disposizione di quei Padri. Infine, pur non sapendo leggere molte delle altre lingue antiche, salvo il latino, si servì di un'edizione precedente pubblicata da Walton per verificare dove le versioni antiche in lingue come il siriaco e il copto differissero dal greco.

Basandosi su questo intenso sforzo trentennale di raccolta di materiali, Mill pubblicò il suo testo con il rispettivo apparato critico, in cui segnalava i punti di discrepanza fra i materiali superstiti a disposizione. Con grande sgomento e costernazione di molti dei suoi lettori, l'apparato di Mill individuava circa trentamila variazioni fra le testimonianze superstiti, trentamila punti in cui manoscritti, citazioni patristiche (cioè dei Padri della Chiesa) e versioni varie riportavano lezioni diverse dei passi del Nuovo Testamento.

Mill non fu esaustivo nella presentazione dei dati che aveva raccolto. In realtà, aveva trovato ben più di trentamila discrepanze. Non citò tutto ciò che aveva scoperto, tralasciando, per esempio, le modifiche nell'ordine delle parole. Tuttavia, i punti da lui commentati furono sufficienti ad allarmare il pubblico dei lettori, scuotendoli dall'autocompiacimento in cui si erano cullati per via della perenne ripubblicazione del *textus receptus* e della naturale supposizione che esso rappresentasse l'«originale» greco del Nuovo Testamento. Lo status del testo originale poté essere fatto oggetto di ampia discussione. Se non si conoscevano le parole originali del Nuovo Testamento greco, come si poteva usarle per stabilire la retta dottrina e il retto insegnamento cristiano?

La controversia suscitata dall'apparato di Mill

L'impatto della pubblicazione si fece subito sentire, anche se Mill non visse abbastanza per seguire il dramma fino

alla fine. Morì vittima di un colpo apoplettico appena due settimane dopo la pubblicazione della sua voluminosa opera. Il suo prematuro decesso (provocato, stando a un osservatore, dall'«avere bevuto troppi caffè»!) non impedì tuttavia ai suoi detrattori di farsi avanti.

L'attacco più duro giunse tre anni dopo, nel dotto volume di un polemista di nome Daniel Whitby, che nel 1710 diede alle stampe una serie di appunti sull'interpretazione del Nuovo Testamento, cui aggiunse un'appendice di cento pagine che esaminava, in gran dettaglio, le varianti citate da Mill nel suo apparato critico. Whitby era un teologo protestante conservatore fermamente convinto che, anche se Dio non avrebbe certamente impedito che gli errori si infiltrassero nelle copie degli scribi del Nuovo Testamento, Egli non avrebbe neppure mai permesso che il testo venisse corrotto (vale a dire alterato) al punto di non poter raggiungere in maniera adeguata il suo scopo e fine divino. E così Whitby lamenta di sentirsi «addolorato e contrariato per avere trovato nei *Prolegomena* di Mill così tanti punti che sembrano molto semplicemente rendere incerta la norma della fede o, nel migliore dei casi, dare agli altri fin troppa occasione di dubitare».[10]

Whitby prosegue suggerendo che gli studiosi cattolici romani, che chiama «i papisti», sarebbero fin troppo contenti di riuscire a dimostrare, sulla base dell'incerta attendibilità del testo greco del Nuovo Testamento, che le Sacre Scritture non sarebbero un'autorità sufficiente per la fede, e che quindi l'autorità della Chiesa è della massima importanza. Secondo quanto egli afferma, «Morinus [uno studioso cattolico] sosteneva una corruzione del testo greco che potrebbe renderne incerta l'autorità per la varietà di lezioni che ha trovato nel Testamento greco di R. Stephens [ossia Stephanus]; che trionfi si godranno allora i papisti sullo stesso testo vedendo le variazioni quadruplicate da Mill dopo che aveva sudato trent'anni a quest'opera?».[11] Whitby procede argomentando che, in realtà, il testo del Nuovo Testamento è certo, dal momento che praticamente

nessuna discrepanza citata da Mill riguarda articoli di fede o questioni di condotta e che la grande maggioranza delle varianti da lui messe in luce non ha alcuna pretesa di autenticità.

Whitby aveva forse pensato che la sua confutazione avrebbe avuto effetto senza che nessuno la leggesse sul serio; sono cento pagine ampollose, fitte e poco allettanti di minuziosa dialettica, un tentativo di imporsi solo grazie alla mole del discorso.

La faccenda avrebbe anche potuto finire lì se la questione non fosse stata ripresa da coloro che utilizzarono i trentamila punti di Mill proprio al fine temuto da Whitby, sostenendo che il testo delle Sacre Scritture non potesse essere ritenuto affidabile essendo esso stesso tanto incerto. Fra coloro che appoggiavano questa tesi figurava il deista inglese Anthony Collins, amico e seguace di John Locke, che nel 1713 scrisse un opuscolo intitolato *Discorso sul libero pensiero*. L'opera era tipica del pensiero deistico del XVIII secolo: insisteva sul primato della logica e dell'evidenza sulla rivelazione (per esempio nella Bibbia) e sulle affermazioni del miracoloso. Nella seconda parte dell'opera, che tratta di «questioni religiose», Collins osserva, in mezzo a una miriade di altre notazioni, che anche il clero cristiano (cioè Mill) ha «riconosciuto e faticato per dimostrare che il testo delle Sacre Scritture è dubbio»: il riferimento è appunto alle trentamila varianti di Mill.

L'opuscolo di Collins, autorevole e molto letto, suscitò una quantità di repliche caustiche, molte delle quali tediose e pesanti, altre dotte e risentite. Il risultato forse più significativo fu quello di attirare nella mischia un filologo di grande reputazione internazionale, il direttore del Trinity College di Cambridge, Richard Bentley. Bentley è famoso per il suo lavoro su autori classici come Omero, Orazio e Terenzio. In una risposta indirizzata sia a Whitby sia a Collins, scritta sotto lo pseudonimo di Phileleutherus Lipsiensis (che significa qualcosa come «l'amante della libertà di Lipsia», ovvia allusione all'esortazione di Collins

al libero pensiero), Bentley mise in evidenza che, come ovvio, le varianti raccolte da Mill non potevano rendere incerto il fondamento della fede protestante, dal momento che esse esistevano ancora *prima* che Mill le avesse notate. Non le aveva inventate: si era limitato a segnalarle!

> Se dobbiamo credere non solo a questo saggio autore [Collins], ma a un più saggio vostro dottore [Whitby], egli [Mill] avrebbe *faticato* per tutto quel tempo *per dimostrare la precarietà del testo delle Sacre Scritture* ... Ma a che scopo inveisce e contro chi dà in escandescenze il vostro Whitbyus? Le fatiche del dottore, dice, rendono l'intero testo precario, ed espongono la Riforma agli attacchi dei *papisti* e la religione stessa a quelli degli *atei*. Dio non voglia! Speriamo ancora per il meglio. Perché di certo quelle *diverse lezioni* esistevano in precedenza nei vari esemplari, il dottor Mill non le ha create né coniate, le ha solo esposte alla nostra vista. Se dunque la religione era vera prima, nonostante l'esistenza di tali diverse lezioni, essa sarà ancora altrettanto vera e di conseguenza altrettanto certa malgrado tutti le vedano. Fidatevi, nessuna verità, nessun dato di fatto bene esposto potrà mai sovvertire la vera religione.[12]

Bentley, esperto nelle tradizioni testuali dei classici, prosegue rilevando che egli si aspetterebbe di trovare numerose varianti testuali ogni volta che venisse scoperto un gran numero di manoscritti. Se esistesse solo un manoscritto di un'opera, *non* vi sarebbero varianti testuali. Non appena viene individuato un secondo manoscritto, tuttavia, esso si distinguerà dal primo in molti passi, il che non è però un fatto negativo; molte di queste discordanze, infatti, mostreranno dove il primo manoscritto ha preservato un errore. Si aggiunga un terzo manoscritto, e si troveranno altre varianti, ma anche, di conseguenza, altri punti in cui il testo originale è preservato (cioè dove i primi due manoscritti concordano in un errore). E così via: più manoscritti si scoprono, più varianti si avranno, ma crescerà anche la probabilità che in qualche punto fra queste diverse versioni sia possibile scoprire il testo originale.

Pertanto, le trentamila varianti rilevate da Mill non tolgono nulla all'integrità del Nuovo Testamento: forniscono solo i dati di cui gli studiosi hanno bisogno per lavorare alla definizione del testo, un testo molto più documentato di qualsiasi altro del mondo antico.

Come vedremo nel prossimo capitolo, alla fine questa controversia sulla pubblicazione di Mill indusse Bentley a dedicare le sue notevoli facoltà intellettuali al problema di scoprire il più antico testo disponibile del Nuovo Testamento. Prima di trattare l'argomento, tuttavia, sarà opportuno compiere un passo indietro e riflettere sulla situazione attuale a fronte della stupefacente scoperta di Mill di trentamila versioni nella tradizione dei manoscritti neotestamentari.

La situazione attuale

Se per trovare le sue trentamila varianti Mill conobbe o esaminò un centinaio di manoscritti greci, oggi disponiamo di un numero assai superiore di testi. All'ultimo conteggio, quelli scoperti e catalogati erano più di 5700. Sono cinquantasette volte tanti rispetto a quelli noti a Mill nel 1707. Questi 5700 includono ogni cosa, dai più piccoli frammenti (delle dimensioni di una carta di credito) a produzioni molto ampie e sontuose, preservate nella loro interezza. Alcuni contengono solo un libro del Nuovo Testamento, altri una piccola raccolta (per esempio i quattro vangeli o le lettere di Paolo), pochissimi contengono l'intero Nuovo Testamento.[13] Inoltre, esistono numerosi manoscritti delle varie versioni (cioè traduzioni) antiche del Nuovo Testamento.

Questi manoscritti spaziano nella datazione dall'inizio del II secolo (un piccolo frammento denominato P^{52} che riporta numerosi versetti di Giovanni 18) fino al XVI secolo.[14] E variano molto nelle dimensioni: alcuni sono minuscoli esemplari che potrebbero stare in una mano, come la copia copta del Vangelo di Matteo, denominata *Scheide Codex*, che misura all'incirca 10 x 12 cm; altri sono molto grandi e d'effetto, come il già citato *Codex Sinaiticus*, che misura pressappoco 38 x 34 cm, con un'estensione notevole quando è completamente aperto. Alcuni di questi manoscritti sono

copie economiche, prodotte di fretta su pagine riciclate (un documento venne cancellato e il testo del Nuovo Testamento scritto sopra le pagine cancellate), altri sono copie dal costo e dall'eleganza colossali, come quelle scritte con inchiostro d'argento o d'oro su pergamena tinta di porpora.

Di norma gli studiosi parlano di quattro tipi di manoscritti greci:[15]

1) I più antichi sono manoscritti in *papiro*, redatti su materiale ricavato dalla pianta del papiro, un materiale da scrittura del mondo antico molto utile, poco costoso ed efficace; risalgono al periodo fra il II e il VII secolo.

2) I manoscritti *maiuscoli* sono fatti di pergamena (cioè di pelle animale, chiamata talvolta cartapecora) e prendono il nome dalle lettere grandi utilizzate, un po' simili alle nostre maiuscole; risalgono, per la maggior parte, ai secoli compresi tra il IV e il IX.

3) I manoscritti *minuscoli* sono anch'essi in pergamena, ma scritti in caratteri più piccoli e spesso legati (senza che la penna si stacchi dal foglio) in quello che ha l'aspetto dell'equivalente greco del corsivo; datano dal IX secolo in avanti.

4) I *lezionari* sono anch'essi, di solito, in forma minuscola, ma invece di consistere in libri del Nuovo Testamento, contengono, in un ordine prestabilito, «letture» tratte dal Nuovo Testamento per essere usate in chiesa ogni settimana o nei giorni di festa (come i lezionari odierni).

Oltre a questi manoscritti greci, siamo a conoscenza di circa diecimila manoscritti della Vulgata latina, per non parlare dei manoscritti di altre versioni, come quelli in siriaco, copto, armeno, antico georgiano, quelli della Chiesa slava e affini (si ricordi che Mill ebbe accesso solo ad alcune delle versioni antiche, e che le conosceva soltanto attraverso le relative traduzioni in latino). Inoltre, abbiamo gli scritti di Padri della Chiesa come Clemente di Alessandria, Origene e Atanasio fra i greci e Tertulliano, Gerolamo e Agostino fra i latini, che in alcuni luoghi citano tutti testi neotestamentari, consentendo di ricostruire l'aspetto che dovevano avere i manoscritti in loro possesso (ora in gran parte perduti).

Con una tale abbondanza di prove, che possiamo dire del numero complessivo delle varianti note al giorno d'oggi? Gli studiosi propongono stime assai diverse: alcuni accennano a duecentomila varianti conosciute, alcuni a trecentomila, altri ancora a quattrocentomila o più! Non esiste certezza perché, malgrado gli straordinari progressi della tecnologia informatica, nessuno è ancora stato in grado di contarle tutte. Forse, come ho osservato in precedenza, è meglio limitarsi a considerare la questione in termini comparativi: vi sono più variazioni fra i nostri manoscritti che parole nel Nuovo Testamento.

Tipologie delle modifiche nei manoscritti

Se abbiamo difficoltà a parlare del *numero* di modifiche che abbiamo di fronte, cosa possiamo dire delle *tipologie* delle modifiche rilevate in questi manoscritti? La tipica differenziazione applicata dagli studiosi odierni è quella fra modifiche che sembrano essere state effettuate per caso, in seguito a errori degli scribi, e modifiche apportate di proposito, con una qualche premeditazione. Non si tratta certo di linee di demarcazione rigide e fisse, ma sembrano ancora adeguate: si può capire che durante la copiatura di un testo uno scriba potesse tralasciare senza volere una parola (modifica accidentale), tuttavia è difficile comprendere come gli ultimi dodici versetti di Marco avrebbero potuto essere un'aggiunta dovuta a un errore di scrittura.

Potrebbe quindi essere utile concludere questo capitolo con alcuni esempi di ciascun tipo di modifica. Comincerò con il richiamare l'attenzione su alcuni casi di varianti «non intenzionali».

Modifiche non intenzionali

Gli involontari errori di scrittura[16] furono senza dubbio aggravati, come abbiamo visto, dal fatto che i manoscritti greci erano tutti redatti in *scriptio continua*, quasi sempre

senza alcuna punteggiatura né spazi fra le parole. Ciò significa che i vocaboli che si somigliavano venivano spesso confusi l'uno con l'altro. Per esempio, nella Prima lettera ai corinzi (5,8) Paolo incita i suoi lettori a sentirsi parte di Cristo, l'Agnello pasquale, e a non celebrare la festa con il «lievito vecchio, né con lievito di malizia e di perversità». Quest'ultima parola, perversità, in greco si scrive *poneras*, che, a quanto risulta, somiglia molto alla parola *porneias*, immoralità sessuale. La differenza di significato può non essere così profonda, ma è degno di nota che in un paio di manoscritti superstiti Paolo ammonisca non contro il male in generale, bensì contro la depravazione sessuale in particolare.

Questo tipo di errore di ortografia era reso ancora più probabile dalla circostanza che talvolta, per risparmiare tempo o spazio, gli scribi abbreviavano alcune parole. La parola greca per «e», per esempio, è *kai*, che alcuni scribi si limitavano a sostituire con la lettera iniziale *k*, con una sorta di tratto discendente alla fine a indicare che si trattava di un'abbreviazione.

Altre abbreviazioni comuni erano usate per quelli che gli studiosi hanno chiamato *nomina sacra* (nomi sacri), un gruppo di parole come *Dio, Cristo, Signore, Gesù* e *Spirito*, che venivano abbreviate perché ricorrevano con grande frequenza o per mostrare che vi si prestava particolare attenzione. Talvolta le varie abbreviazioni confusero scribi di epoche successive, che le scambiarono l'una con l'altra o le interpretarono in maniera sbagliata prendendole per una parola intera. Così, per esempio, nella Lettera ai romani 12,11, Paolo esorta i suoi lettori a «servire il Signore». Nei manoscritti, tuttavia, era tipico indicare la parola «Signore», *Kurios*, con un'abbreviazione che alcuni scribi antichi confusero con quella usata per *kairos*, che significa «tempo». In quei manoscritti, dunque, Paolo esorta i suoi lettori a «servire il tempo».

In maniera analoga, nella Prima lettera ai corinzi 12,13, Paolo mette in evidenza che in Cristo tutti siamo stati battezzati «per formare un solo corpo» e che tutti ci siamo «abbeverati a un solo Spirito». La parola «Spirito» (*Pneuma*) nella maggior parte dei manoscritti sarebbe stata abbreviata in *pma* (sormontata da un tratto orizzontale), che comprensibilmente avrebbe potuto essere (e fu) fraintesa da alcuni scribi, che la lessero come il vocabolo greco per «bevanda» (*poma*), e così in queste testimonianze si dice che Paolo dichiara che tutti hanno «bevuto una sola bevanda».

Un tipo di errore diffuso nei manoscritti greci si verificava quando due righe del testo che veniva copiato terminavano con le stesse lettere o le stesse parole. Poteva capitare che uno scriba copiasse la prima riga del testo e poi, quando il suo occhio tornava alla pagina, riprendesse dalle *stesse* parole della riga *successiva* invece che della riga appena copiata e proseguisse la copiatura da quel punto tralasciando, di conseguenza, le parole e/o le righe intermedie. Questo tipo di errore viene chiamato *parablepsis* (guardare a fianco) causato da un omeoteleuto (stesse desinenze). Ai miei studenti insegno che possono rivendicare un'istruzione universitaria quando riescono a parlare con cognizione di causa di *parablepsis* provocato da omeoteleuto.

Il meccanismo può essere illustrato dal testo di Luca 12,8-9, che recita:

> [8]Chiunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anche il Figlio dell'uomo lo riconoscerà davanti agli angeli di Dio; [9]ma chi mi rinnegherà davanti agli uomini sarà rinnegato davanti agli angeli di Dio.

Il nostro più antico manoscritto in papiro di questo brano tralascia l'intero versetto 9 e non è difficile rendersi conto di come sia avvenuto l'errore. Lo scriba copiò le parole «davanti agli angeli di Dio» del versetto 8 e, tornando con l'occhio alla pagina, trovò le stesse parole nel versetto 9, suppose che fossero quelle appena scritte e proseguì copiando il versetto 10 e tralasciando l'intero versetto 9.

Talvolta questa tipologia di errore può avere effetti an-

cora più disastrosi sul significato di un testo. In Giovanni 17,15, per esempio, nella sua preghiera a Dio Gesù dice riguardo ai suoi seguaci:

> non chiedo che tu li guardi dal mondo, ma che tu li guardi dal maligno.

Tuttavia, in uno dei nostri migliori manoscritti (il *Codex Vaticanus* del IV secolo), le parole «dal mondo, ma che tu li guardi» sono omesse, così che Gesù pronuncia l'infelice preghiera: «non chiedo che tu li guardi dal maligno»!

Alcuni errori venivano commessi perché fra le parole esisteva una somiglianza non di tipo *visivo*, ma di tipo *uditivo*. Questo poteva capitare, per esempio, quando un testo veniva trascritto sotto dettatura, ossia quando uno scriba leggeva da un manoscritto e uno o più colleghi copiavano le sue parole in nuovi manoscritti, come accadde qualche volta negli *scriptoria* dopo il IV secolo. Se due termini si pronunciavano in maniera uguale, chi eseguiva la copiatura poteva scrivere senza volere quello sbagliato, specie se esso aveva un senso (benché errato) nel contesto.

Pare che ciò si sia verificato, per esempio, in Apocalisse 1,5, dove l'autore prega «colui che ci ha liberati dai nostri peccati». La parola per «liberati» (in greco: *lusanti*) ha lo stesso identico suono della parola «lavati» (*lousanti*); dunque non sorprende che in un certo numero di manoscritti medievali l'autore preghi colui «che ci ha lavati dai nostri peccati».

Un altro esempio si ha nella Lettera di Paolo ai romani, dove l'apostolo afferma che «giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio» (5,1). È questo che disse? La parola per «noi siamo in pace», una dichiarazione di fatto, aveva lo stesso identico suono di «fa' che siamo in pace», un'esortazione. E così, in numerosi manoscritti, compresi alcuni dei più antichi, Paolo non afferma sicuro che lui e i suoi seguaci sono in pace con Dio, bensì sollecita se stesso e gli altri a cercare la pace. Per questo passo gli studiosi dei testi hanno difficoltà a decidere *quale* sia la versione corretta.[17]

In altri casi non sussiste ambiguità, perché la variazione

del testo, anche se comprensibile, risulta priva di senso. Ciò accade di frequente, spesso per alcune delle ragioni che abbiamo analizzato. In Giovanni 5,39, per esempio, Gesù dice ai suoi oppositori «scrutate le Scritture ... sono proprio esse che mi rendono testimonianza». In un manoscritto antico quest'ultimo verbo fu modificato in uno dal suono simile, ma privo di senso nel contesto. In quel manoscritto Gesù dice: «scrutate le Scritture ... sono proprio esse che stanno peccando contro di me»! Un secondo esempio è tratto dal libro dell'Apocalisse, dove il profeta ha una visione del trono di Dio, intorno al quale c'era «un arcobaleno simile a smeraldo» (4,3). Alcuni dei nostri più antichi manoscritti riportano una modifica e, per strano che possa sembrare, viene detto che intorno al trono c'erano «dei sacerdoti simili a smeraldo»!

Di tutte le molte migliaia di errori non intenzionali commessi, è probabile che il più curioso sia quello presente in un minuscolo manoscritto dei quattro vangeli, secondo la numerazione ufficiale il *Codice 109*, risalente al XIV secolo.[18] Il singolare errore si trova in Luca 3, nel racconto della genealogia di Gesù. È evidente che lo scriba aveva copiato un manoscritto che esponeva la genealogia su due colonne. Per un motivo o per l'altro, non copiò una colonna per volta, bensì, procedendo in orizzontale, una riga di entrambe le colonne. Ne risulta che i nomi della genealogia sono completamente scombinati e quasi tutti i personaggi sono chiamati figli del padre sbagliato. Peggio ancora: la seconda colonna del testo da cui lo scriba stava copiando non aveva lo stesso numero di righe della prima, per cui alla fine, nella nuova copia, il padre della razza umana (cioè l'ultimo menzionato) non è Dio, ma un israelita di nome Fares, mentre Dio stesso è detto figlio di un uomo di nome Aram!

Modifiche intenzionali

Per alcuni aspetti, le modifiche che abbiamo osservato sono le più semplici da individuare ed eliminare quando

si tenta di definire la forma più antica del testo. Le modifiche intenzionali sono invece un po' più complesse. Proprio perché furono effettuati (evidentemente) di proposito, questi cambiamenti tendono ad avere *senso*. E poiché hanno senso, vi saranno sempre alcuni critici stando ai quali sono *migliori*, vale a dire originali. Non si tratta di una controversia fra eruditi, una parte dei quali sostiene che il testo è stato alterato e altri che affermano il contrario. Tutti sanno che il passo è stato modificato, la sola questione è quale versione rappresenti l'alterazione e quale la forma più antica. Su questo gli studiosi possono essere in disaccordo.

In un considerevole numero di casi (la maggioranza, in effetti) gli studiosi sono nel complesso concordi. A questo punto sarà forse utile esaminare alcune delle *tipologie* di modifiche intenzionali presenti nei nostri manoscritti perché ciò ci consentirà di capire i motivi che spinsero gli scribi ad alterare un passo.

Talvolta i copisti modificavano il testo perché pensavano che contenesse un errore di fatto. Questo sembra essere proprio il caso all'inizio di Marco, dove l'autore introduce il suo vangelo dicendo: «Come è scritto nel profeta Isaia: "Ecco, io mando il mio messaggero davanti a te ... raddrizzate i suoi sentieri"». Il problema è che l'inizio della citazione non è affatto tratto da Isaia, bensì rappresenta una combinazione di un passo di Esodo 23,20 con uno di Malachia 3,1. Gli scribi riconobbero che questa era una difficoltà e modificarono il testo: «Come sta scritto *nei profeti*...». Così il problema di un'attribuzione errata della citazione non esiste più. Tuttavia non vi sono dubbi circa ciò che Marco scrisse in origine: l'attribuzione a Isaia è presente nei nostri manoscritti più antichi e migliori.

Qualche volta l'«errore» che un copista tentava di correggere non era un vero e proprio errore, ma piuttosto una cattiva interpretazione. Un esempio famoso si ha in Matteo 24,36, dove Gesù predice la fine dei tempi dicendo: «Quanto a quel giorno e a quell'ora, però, nessuno lo

sa, neanche gli angeli del cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre». Gli scribi trovarono difficile questo brano: il Figlio di Dio, Gesù stesso, non sa quando verrà la fine? Come poteva essere? Non è onnisciente? Per risolvere il problema, alcuni si limitarono a cambiare il testo tralasciando le parole «neppure il Figlio». Così gli angeli possono essere ignari, ma non il Figlio di Dio.[19]

In altri casi i copisti modificavano un testo non perché ritenevano che contenesse un errore, ma perché volevano impedire che venisse frainteso. Un esempio è Matteo 17,12-13, dove Gesù identifica Giovanni Battista con Elia, il profeta che sarebbe venuto alla fine del tempo:

> «Ma io vi dico: Elia è già venuto e non l'hanno riconosciuto; anzi l'hanno trattato come hanno voluto. Così anche il Figlio dell'uomo dovrà soffrire per opera loro.» Allora i discepoli compresero che egli parlava di Giovanni Battista.

Il potenziale problema è che, stando alle parole, si *potrebbe* interpretare il testo non nel senso che Giovanni Battista era Elia, bensì che egli era il Figlio dell'uomo. Gli scribi erano ben consapevoli che non era così, perciò alcuni invertirono il testo facendo comparire *prima* l'asserzione «Allora i discepoli capirono che parlava di Giovanni Battista» e poi l'affermazione sul Figlio dell'uomo.

Talvolta i copisti cambiavano il loro testo per ragioni più palesemente teologiche, per essere certi che non potesse essere usato da «eretici» o per garantire che dicesse ciò che già si riteneva (che gli scribi già ritenevano) che significasse. Esistono numerosi casi di questo tipo di modifica, cui dedicheremo più spazio in un capitolo successivo. Per ora mi limiterò a indicare un paio di brevi esempi.

Nel II secolo molti cristiani erano fermamente convinti che la salvezza portata da Cristo fosse un'assoluta novità, superiore a qualunque cosa il mondo avesse mai visto e senza dubbio superiore al giudaismo, dal quale era nato il cristianesimo. Alcuni arrivarono perfino a sostenere che il giudaismo, l'antica religione degli ebrei, era stato comple-

tamente superato dalla comparsa di Cristo. Per certi scribi di questo parere, la parabola che Gesù narra sul vino nuovo e gli otri vecchi poteva apparire problematica:

> E nessuno mette vino nuovo in otri vecchi ... Il vino nuovo bisogna metterlo in otri nuovi. E nessuno che beve vino vecchio desidera il nuovo, perché dice: «Il vecchio è migliore» (*Lc* 5,38-39).

Come poteva Gesù dire che il vecchio è migliore del nuovo? La salvezza che Egli porta non era forse superiore a qualunque cosa il giudaismo (o qualsiasi altra religione) avesse da offrire? Gli scribi che trovarono sconcertante l'espressione si limitarono a espungere l'ultima frase, in modo che Gesù non dicesse nulla circa il vecchio migliore del nuovo.

A volte i copisti alteravano il loro testo per accertarsi che una dottrina preferita fosse enfatizzata a dovere. Questo, per esempio, accade nel racconto della genealogia di Gesù nel Vangelo di Matteo, che parte dal patriarca degli ebrei, Abramo, ripercorrendo la linea di discendenza di Gesù di padre in figlio fino a: «Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù, chiamato Cristo» (Matteo 1,16). Così com'è, la genealogia tratta già Gesù come un caso eccezionale, infatti non si dice che è il «figlio» di Giuseppe.

Per alcuni scribi, tuttavia, ciò non era sufficiente, e quindi modificarono il passo perché recitasse: «Giacobbe generò Giuseppe, cui, essendogli promessa, la vergine Maria partorì Gesù, detto Cristo». A questo punto Giuseppe non viene neppure chiamato sposo di Maria, bensì solo il suo promesso, e viene dichiarato senza mezzi termini che lei è vergine, una questione di rilievo per molti scribi dell'antichità!

Qualche volta i copisti modificavano i loro testi per motivi non teologici, ma liturgici. Con il rafforzarsi della tradizione ascetica del primo cristianesimo, non sorprende che questo aspetto abbia avuto ripercussioni sulle modifiche apportate al testo dagli scribi. In Marco 9, per esempio, scacciando un demone che i suoi discepoli sono stati

incapaci di scalzare, Gesù dice loro: «Questa specie di demoni non si può scacciare in alcun modo, se non con la preghiera» (Marco 9,29). Copisti di epoca successiva produssero l'aggiunta appropriata, considerate le usanze del loro tempo, facendo spiegare a Gesù che: «Questa specie di demoni non si può scacciare in alcun modo, se non con la preghiera e il digiuno».

Uno dei più noti cambiamenti del testo di carattere liturgico si trova nella versione di Luca del *Padre Nostro*. La preghiera è presente, come noto, anche in Matteo, ed è in tale forma estesa che è più familiare ai cristiani.[20] In confronto, la versione di Luca suona desolatamente monca:

> Padre, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, dacci ogni giorno il nostro pane quotidiano, e perdonaci i nostri peccati, perché anche noi perdoniamo a ogni nostro debitore, e non ci indurre in tentazione (*Lc* 11,2-4).

Gli scribi risolsero il problema della versione abbreviata di Luca aggiungendo le suppliche che conoscevano dal brano parallelo di Matteo 6,9-13, in modo che, come in Matteo, la preghiera fosse:

> Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra. Dacci oggi il nostro pane quotidiano, e rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori, e non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male.

Questa tendenza degli scribi ad «armonizzare» i passi dei vangeli si manifesta ovunque. Ogni volta che lo stesso episodio viene narrato in vangeli diversi, è probabile che qualche scriba si sia accertato che le narrazioni fossero in perfetta armonia, eliminando le differenze a colpi di penna.

Talvolta i copisti erano influenzati non da brani paralleli, ma da tradizioni orali su Gesù che circolavano all'epoca e dagli aneddoti narrati su di lui. L'abbiamo già visto in maniera assai chiara nel caso della donna sorpresa in adulterio e degli ultimi dodici versetti di Marco. Anche in casi meno importanti è possibile notare come le tradizioni

orali influissero sui testi scritti dei vangeli. Un esempio straordinario è il memorabile episodio in Giovanni 5 di Gesù che guarisce un paralitico alla piscina di Betzata. All'inizio veniamo informati che diverse persone (infermi, ciechi, zoppi e paralitici) stanno accanto alla piscina e che Gesù ha scelto di guarire un uomo che era lì da trentotto anni. Quando gli chiede se vuole essere guarito, l'uomo risponde che non ha nessuno che lo metta nella piscina, per cui «quando l'acqua si agita» qualcuno vi entra sempre prima di lui.

Nei nostri più antichi e migliori manoscritti non esiste spiegazione sul perché quest'uomo volesse scendere nella piscina quando le acque diventavano agitate, ma la tradizione orale ha rimediato a tale mancanza con un'integrazione nei versetti 3-4 presente in molti dei nostri manoscritti più tardi. Qui apprendiamo che: «Un angelo del Signore, infatti, di tempo in tempo scendeva nella piscina e agitava l'acqua, e il primo che vi si tuffava dopo il moto dell'acqua era guarito».[21] Un bel ritocco a una storia già interessante.

Conclusione

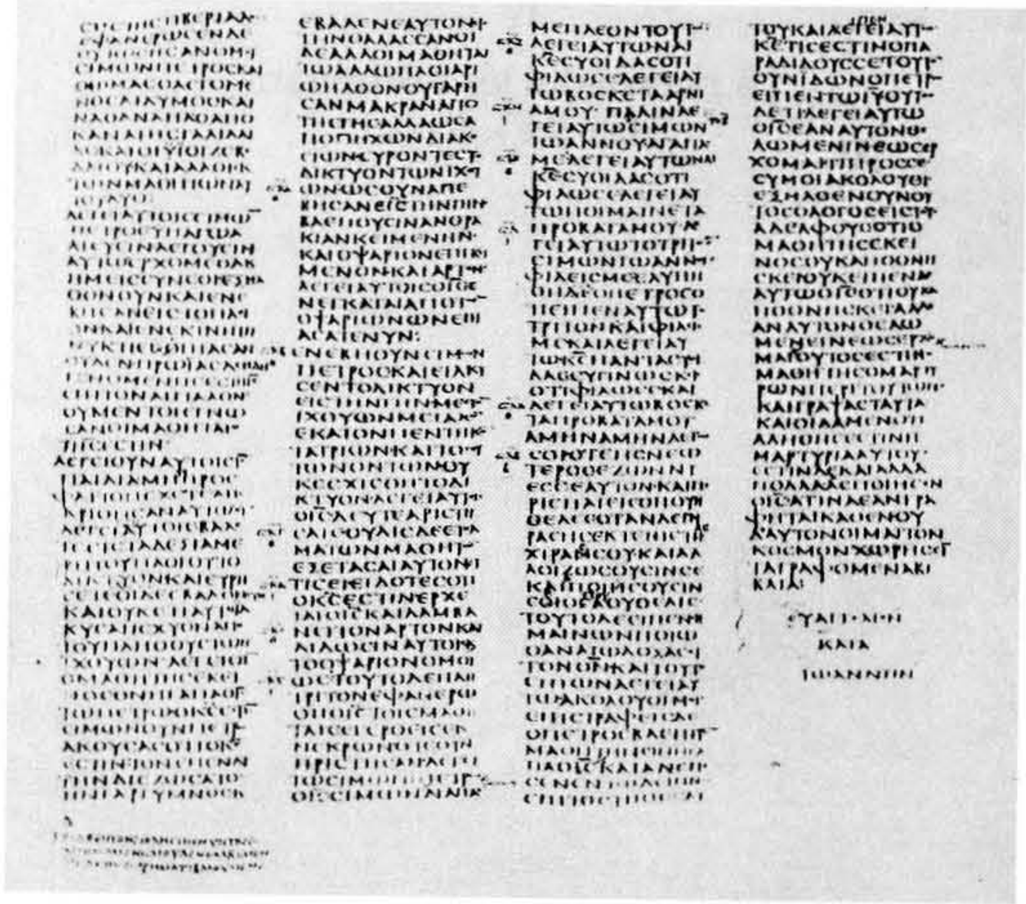
Potremmo andare avanti quasi all'infinito a parlare di specifici punti in cui i testi del Nuovo Testamento subirono modifiche di natura accidentale o intenzionale. Come ho segnalato, gli esempi non sono nell'ordine delle centinaia, ma delle migliaia. I casi illustrati sono tuttavia sufficienti a chiarirne il senso generale: vi sono moltissime differenze fra i nostri manoscritti, differenze create dai copisti che riproducevano i testi sacri. Nei primi secoli del cristianesimo gli scribi erano dilettanti e, come tali, più inclini a modificare i testi che copiavano (o più portati ad alterarli in maniera non intenzionale) di quanto lo furono i trascrittori di epoche successive, che a partire dal IV secolo cominciarono a essere professionisti.

Comprendere quali tipologie di cambiamenti accidentali e intenzionali gli scribi fossero soggetti a introdurre è importante, perché renderà più semplice individuare le modifiche ed eliminare parte delle congetture necessarie per stabilire quale forma del testo rappresenti un'alterazione e quale sia la forma più antica. È importante anche capire come gli studiosi moderni abbiano individuato dei metodi per dirimere tali questioni. Nel prossimo capitolo ripercorreremo parte di questa storia, a cominciare dall'epoca di John Mill fino al presente, esaminando i metodi sviluppati per ricostruire il testo del Nuovo Testamento e per riconoscere le modalità con cui fu modificato nel corso della sua divulgazione.

IV

La ricerca dei testi originari

Metodi e scoperte



L'ultima pagina del Vangelo di Giovanni nel famoso *Codex Sinaiticus*, rinvenuto nel XIX secolo da Constantin von Tischendorf, instancabile ricercatore di manoscritti, nel monastero di Santa Caterina, sul Monte Sinai. (*British Library, London; foto:* HIP/*Art Resource,* NY)

Come abbiamo visto, molto tempo prima che Mill pubblicasse la sua edizione del Nuovo Testamento greco con l'annotazione di trentamila varianti fra le testimonianze superstiti, alcuni (rari) studiosi si erano ormai resi conto che il testo presentava dei problemi. Già nel II secolo il pagano Celso aveva sostenuto che i cristiani lo modificavano a piacimento, come gente ubriaca, mentre il suo avversario Origene parlava di un «gran» numero di differenze fra i manoscritti dei vangeli; più di un secolo dopo, papa Damaso era così preoccupato dalla varietà dei manoscritti latini che incaricava Gerolamo di produrre una traduzione standardizzata, e costui dovette confrontare numerose copie, sia greche sia latine, per decidere quale fosse a suo giudizio la versione scritta in origine dai rispettivi autori.

Il problema, tuttavia, rimase latente per tutto il Medioevo e fino al XVII secolo, quando Mill e altri cominciarono a occuparsene in modo approfondito.[1] Mentre Mill raccoglieva i dati per la sua edizione storica del 1707, anche un altro studioso lavorava con alacrità al problema del testo neotestamentario; questo erudito, però, non era inglese, bensì francese, e non era protestante, ma cattolico.

Inoltre, la sua opinione era proprio quella che molti protestanti inglesi temevano sarebbe emersa come conseguenza di un'attenta analisi del testo del Nuovo Testamento, vale a dire che, essendo esso incerto e inaffidabile, le estese varianti della tradizione dimostravano che la fede cristiana non poteva essere basata solo sulla scrittura (la dottrina della *sola scriptura* della Riforma protestante). Stando a questa opinione, i cattolici erano nel giusto quan-

do sostenevano che la fede aveva bisogno della tradizione apostolica salvaguardata nella Chiesa (cattolica). L'autore francese che propugnò queste idee in una serie di importanti pubblicazioni era Richard Simon (1638-1712).

Richard Simon

Pur essendo soprattutto uno studioso dell'ebraico, Simon lavorò sulla tradizione testuale di entrambi i Testamenti, l'Antico e il Nuovo. La sua magistrale opera, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, fu pubblicata nel 1689, quando Mill stava ancora faticando per scoprire varianti nella tradizione testuale. Mill ebbe accesso all'opera del francese, e nel preambolo all'edizione del 1707 ne riconosce l'erudizione e la rilevanza per le proprie indagini, pur non condividendone le conclusioni teologiche.

L'opera di Simon mira non tanto a individuare ogni variante disponibile, quanto piuttosto ad analizzare le differenze testuali nella tradizione per dimostrare l'incertezza del testo in alcuni punti e sostenere, a volte, la superiorità della Bibbia latina, ancora ritenuta dai teologi cattolici il testo più autorevole. L'autore ha grande familiarità con i problemi testuali fondamentali. Si dilunga, per esempio, su alcuni di quelli che noi stessi abbiamo finora esaminato: la donna sorpresa in adulterio, gli ultimi dodici versetti di Marco e il Comma giovanneo (che, come detto, afferma in modo esplicito la dottrina della Trinità). Nel corso della sua analisi il francese si sforza di dimostrare che fu Gerolamo a fornire alla Chiesa un testo in grado di fungere da base per la riflessione teologica. Come asserisce nella prefazione alla prima parte della sua opera:

> san Gerolamo ha reso alla Chiesa un favore di non poco conto, correggendo e rivedendo le antiche copie latine secondo le più rigorose regole della critica. In quest'opera tentiamo di dimostrare questo e altresì che i più antichi esemplari greci del Nuovo Testamento non sono i migliori, poiché sono giusti per quelle copie latine che san Gerolamo trovò così corrotte da necessitare modifiche.[2]

Si tratta, in fondo, di un ragionamento ingegnoso, che incontreremo ancora: i più antichi manoscritti greci sono inaffidabili perché sono proprio le copie corrotte che Gerolamo dovette rivedere per confermare il testo preminente; gli esemplari greci superstiti antecedenti ai tempi di Gerolamo non devono essere considerati attendibili, pur essendo forse le nostre copie più antiche.

Per quanto sottile, l'argomento non ha mai trovato ampio consenso fra i critici testuali. In realtà, non è che una dichiarazione secondo la quale i nostri manoscritti superstiti più antichi non possono essere considerati affidabili, mentre lo sarebbe il risultato della loro revisione. Ma in base a che cosa Gerolamo corresse il suo testo? In base ai manoscritti precedenti. Perfino lui si affidava alla documentazione più antica del testo. Se noi ci comportassimo in modo diverso compiremmo un gigantesco passo indietro, anche tenendo conto della varietà della tradizione testuale nei primi secoli.

Nel sostenere la sua causa, comunque, Simon afferma che *tutti* i manoscritti contengono alterazioni testuali, ma soprattutto quelli greci (qui abbiamo forse un'ulteriore polemica contro i «greci scismatici» nei confronti della «vera» Chiesa):

> A oggi non esisterebbe una copia, nemmeno del Nuovo Testamento, sia esso greco, latino, siriaco o arabo, che potesse davvero essere definita autentica, perché non ne esiste una, in qualunque lingua scritta, che sia del tutto priva di aggiunte. Potrei inoltre dichiarare che i trascrittori greci si sono presi grandissima libertà nello scrivere le loro copie, come verrà dimostrato altrove.[3]

Il programma teologico di Simon per simili osservazioni è chiaro nel corso di tutto il suo lungo trattato. A un certo punto l'autore formula una domanda retorica:

> È possibile ... che Dio abbia dato alla sua Chiesa dei libri che le servissero come regola e che, nello stesso tempo, abbia permesso che i primi originali di questi libri andassero perduti fin dagli inizi della religione cristiana?[4]

La sua risposta, come ovvio, è negativa. Le Sacre Scritture offrono i fondamenti della fede, ma alla fine ciò che conta non sono i libri (poiché, dopotutto, sono stati modificati nel tempo), quanto piuttosto la loro interpretazione, come la si trova nella tradizione apostolica tramandata dalla Chiesa (cattolica):

> Sebbene le Sacre Scritture siano una regola sicura su cui si fonda la nostra fede, nondimeno tale regola non basta a se stessa; è necessario conoscere, al di là di questa, le tradizioni apostoliche, e non possiamo apprenderle che dalle Chiese apostoliche, che hanno salvaguardato il vero senso delle Sacre Scritture.[5]

Le conclusioni antiprotestanti di Simon emergono con ancora maggiore chiarezza in alcuni dei suoi altri scritti. Per esempio, in un'opera che tratta dei «principali commentatori del Nuovo Testamento» egli afferma senza mezzi termini:

> Le considerevoli divergenze riscontrate nei manoscritti della Bibbia ... dal momento che gli originali del testo biblico sono andati perduti, fanno cadere il principio fondamentale dei protestanti ... che possano basarsi unicamente su questi manoscritti e, per giunta, così come essi sono oggi. Se la verità religiosa non si trovasse nella Chiesa, mancherebbe la sicurezza di poterla rintracciare in libri che sono andati soggetti a così grandi mutamenti e che, in molti punti, sono stati alla mercé dei copisti.[6]

Questo tipo di attacco rigorosamente razionale contro l'interpretazione protestante delle Sacre Scritture fu preso molto sul serio in ambito accademico. Dopo la pubblicazione dell'edizione di Mill nel 1707, gli studiosi biblici protestanti furono indotti dalla natura dei loro materiali a riconsiderare e a difendere la loro interpretazione della fede. Non potevano certo eliminare la nozione di *sola scriptura*. Per loro le parole della Bibbia continuavano a essere portatrici dell'autorità del Verbo di Dio. Ma come venire a patti con il fatto che in molti casi non sappiamo quali fossero quelle parole? Una soluzione fu di sviluppare metodi di critica testuale che consentissero agli studiosi moderni di ricostruire le parole originali, così che le basi della fede potessero dimostrarsi ancora una volta salde. Fu questo il programma teologico sotteso a gran parte degli sforzi compiuti, specie in Inghilterra e in Germania, al fine di escogitare metodi idonei e attendibili per ricostruire le parole originali del Nuovo Testamento partendo dalle numerose copie piene di errori che il caso aveva salvato dalla scomparsa.

Richard Bentley

Come abbiamo visto, Richard Bentley, studioso dei classici e direttore del Trinity College di Cambridge, dedicò la sua brillante mente ai problemi della tradizione testuale neotestamentaria in risposta alle reazioni negative suscitate dalla pubblicazione del Nuovo Testamento greco di Mill con la sua imponente raccolta di varianti.[7]

La replica di Bentley al deista Collins, *A Reply to a Treatise of Free-Thinking*, si rivelò molto popolare ed ebbe ben otto edizioni. L'opinione di Bentley era che trentamila varianti nel Nuovo Testamento greco non erano poi troppe per una tradizione testuale con un così ricco patrimonio di documentazione e che Mill non poteva certo essere accusato di minare la verità della religione cristiana dal momento che non aveva inventato queste varianti, ma si era limitato a rilevarle.

Lo stesso Bentley finì per interessarsi al lavoro sulla tradizione testuale neotestamentaria e, rivolta l'attenzione all'argomento, ritenne anzi di poter compiere importanti progressi nella definizione del testo originale per la maggior parte dei passi in cui esistevano delle varianti. In una lettera del 1716 a un sostenitore, l'arcivescovo Wake, espose la premessa alla sua proposta di una nuova edizione del Nuovo Testamento: grazie a un'attenta analisi avrebbe potuto restituire il testo del Nuovo Testamento allo stato in cui era all'epoca del concilio di Nicea (inizio del Trecento), ovvero alla forma promulgata nei secoli precedenti dal grande studioso delle opere dell'antichità Origene, molto tempo *prima* (Bentley ne era convinto) che la grande mag-

gioranza delle varianti testuali giungesse a corrompere la tradizione.

Bentley non peccava di falsa modestia. Come afferma nella sua lettera:

> Mi rendo conto di essere in grado (cosa che alcuni ritenevano impossibile) di offrire un'edizione del Testamento greco proprio così come era nei migliori esemplari al tempo del concilio di Nicea, tanto che non vi saranno venti parole, né particelle, di differenza ... così che quel libro che, per il sistema presente, è ritenuto il più incerto, avrà una testimonianza di certezza al di sopra di ogni altro libro e si porrà subito fine a tutte le varie lezioni [cioè lezioni divergenti] ora e in seguito.[8]

La metodologia di Bentley era piuttosto lineare. Aveva deciso di collazionare (vale a dire confrontare in dettaglio) il testo del più importante manoscritto greco del Nuovo Testamento in Inghilterra, il *Codex Alexandrinus* del V secolo, con le più antiche copie disponibili della Vulgata latina. Scoprì un'ampia gamma di lezioni coincidenti, in cui, cioè, questi manoscritti concordavano l'uno con l'altro, differendo però da gran parte dei manoscritti greci trascritti nel Medioevo. Le concordanze si estendevano perfino a questioni come l'ordine delle parole, nei passi in cui gli altri manoscritti divergevano.

Bentley era dunque convinto di potere rivedere sia la Vulgata latina che il Nuovo Testamento greco per risalire alle forme più antiche di questi testi, in modo che non sussistessero dubbi sulla rispettiva versione più antica. Le trentamila varianti di Mill sarebbero quindi diventate pressoché irrilevanti per chi si preoccupava dell'autorità del testo. La logica sottesa al metodo era semplice: se, infatti, Gerolamo aveva usato i migliori manoscritti greci a disposizione per redigere la sua versione, confrontando i più antichi manoscritti della Vulgata (per accertare il testo originale di Gerolamo) con i più antichi manoscritti del Nuovo Testamento greco (per appurare quali fossero quelli da lui utilizzati) sarebbe stato possibile stabilire il contenuto dei testi migliori dell'epoca di Gerolamo e saltare più

di un millennio di trasmissione testuale durante il quale l'opera aveva subito ripetute modifiche. Inoltre, dal momento che la versione di Gerolamo avrebbe coinciso con quella del suo predecessore Origene, sarebbe stato possibile essere certi che si trattasse davvero del miglior testo disponibile nei primi secoli del cristianesimo. E Bentley ne trae quella che era per lui l'ineluttabile conseguenza:

> Eliminando duemila errori dalla Vulgata del papa e altrettanti da quella del papa protestante Stefano [ossia dall'edizione di Stephanus, il *T.R.*] posso approntare, senza usare testi che abbiano meno di novecento anni, un'edizione di ciascuna di queste su colonne che coincideranno in maniera così precisa, parola per parola e, cosa che in un primo tempo mi ha meravigliato, successione per successione, come meglio non potrebbero due tacche o due intagli.[9]

L'ulteriore tempo trascorso a collazionare manoscritti e a esaminare le collazioni effettuate da altri servì solo ad accrescere la fiducia di Bentley nella propria capacità di assolvere il compito in modo corretto e definitivo. Con l'intento di guadagnare sostegno al suo progetto mediante l'acquisizione di numerosi sottoscrittori, nel 1720 pubblicò un opuscolo intitolato *Proposals for Printing*, in cui espose il metodo da lui proposto per ricostruire il testo, ribadendone l'incomparabile accuratezza:

> L'autore ritiene di avere recuperato (salvo che in pochissimi luoghi) il vero esemplare di Origene ... Ed è sicuro che, venendosi in mutuo soccorso, i manoscritti greci e latini definiscano il testo originale fin nel minimo dettaglio, un risultato impossibile da realizzare per qualunque autore classico: e questo partendo da un labirinto di trentamila varianti che affollano le pagine delle nostre migliori edizioni attuali, tutte ugualmente accreditate con scandalo di molte brave persone; questa chiave ci guida e ci toglie d'impaccio in modo tale che di tante migliaia [di varianti] non ne rimarranno neppure duecento che meritino la minima considerazione.[10]

Ridurre le varianti di rilievo dalle trentamila di Mill a duecento appena è senza dubbio un grande progresso. Non tutti, però, erano sicuri che Bentley potesse ottenere tali risultati. In un anonimo trattato scritto in risposta al

suo *Proposals* (era un'epoca di polemisti e libellisti), che vi veniva analizzato paragrafo per paragrafo, Bentley fu attaccato per il suo programma: il suo anonimo avversario lo accusò di non avere «né le capacità né i documenti necessari per l'opera che aveva intrapreso».[11]

Bentley, come si può ben immaginare, lo considerò un affronto al grande talento che si attribuiva e rispose per le rime. Purtroppo, fraintese l'identità del suo antagonista, uno studioso di Cambridge di nome Conyers Middleton, confondendolo con un altro, John Colbatch, e scrisse una replica al vetriolo menzionando Colbatch e insultandolo come usava a quei tempi.

Per la nostra epoca di polemiche sottili questi libelli sono un vero spasso: di sottile nei contrasti personali di quei giorni non c'era proprio nulla. Bentley osserva: «Non occorre spingersi oltre questo paragrafo per avere un saggio della profonda malvagità e impudenza affidate alla carta da uno scribacchino qualunque spuntato dal nulla».[12] E infarcisce la sua risposta di una gamma di epiteti ingiuriosi piuttosto espliciti, chiamando Colbatch (che in realtà non aveva nulla a che fare con l'opuscolo in questione) imbecille, insetto, verme, larva, parassita, lurido ratto, cane ringhioso, ladro ignorante e ciarlatano.[13] Quelli sì che erano tempi!

Una volta informato della vera identità del suo antagonista, Bentley fu naturalmente piuttosto imbarazzato per avere sbagliato bersaglio, tuttavia proseguì nella sua autodifesa, anche perché entrambe le parti avevano ancora più di una freccia al proprio arco. Il lavoro vero e proprio risentì però in modo negativo di queste controversie e di diversi altri fattori, come i pesanti impegni di Bentley quale amministratore del college a Cambridge, gli altri suoi progetti come autore, e certe demoralizzanti seccature di ordine pratico, incluso il fatto di non riuscire a ottenere l'esenzione dalle tasse d'importazione gravanti sulla carta che voleva utilizzare per l'edizione.

Alla fine, le sue proposte di stampare il Nuovo Testamento greco con il testo non di tardi manoscritti greci corrotti (come quelli alla base del *textus receptus*), ma con quello più antico cui fosse possibile risalire, non approdarono a nulla. Dopo la sua morte, il nipote fu costretto a restituire le somme che erano state raccolte mediante sottoscrizione, mettendo così fine all'intera vicenda.

Johann Albrecht Bengel

Dalla Francia (Simon) all'Inghilterra (Mill, Bentley) e alla Germania, i problemi legati ai testi neotestamentari tennero occupati i più illustri studiosi biblici dell'epoca in vaste aree del cristianesimo europeo. Il professor Johann Albrecht Bengel (1687-1752) era un devoto pastore luterano che, fin da giovane, era rimasto assai sconcertato per la presenza di una così imponente congerie di varianti testuali nella tradizione dei manoscritti del Nuovo Testamento; a vent'anni fu particolarmente turbato dalla pubblicazione dell'edizione di Mill e dei suoi trentamila punti controversi, punti che rappresentavano una grande sfida alla fede di Bengel, tanto radicata nelle precise parole delle Sacre Scritture. Se queste parole non erano certe, che dire della fede basata su di esse?

Bengel trascorse buona parte della sua carriera accademica a lavorare su questo problema e, come vedremo, compì importanti progressi nella ricerca di soluzioni. Per prima cosa, tuttavia, sarà opportuno esaminare in breve il suo approccio alla Bibbia.[14]

Gli impegni religiosi di Bengel permeavano la sua vita e il suo pensiero. La serietà con cui si accostava alla fede traspare dal titolo della lettura inaugurale che tenne quando fu nominato assistente al nuovo seminario di teologia di Denkendorf: *De certissima ad veram eruditionem perveniendi ratione per studium pietatis* (Il perseguimento coscienzioso della devozione è il metodo più sicuro per accedere a una valida dottrina).

Bengel aveva una formazione classica ed era un interprete assai attento del testo biblico. Forse è più conosciuto

come commentatore: scrisse glosse approfondite su ogni libro del Nuovo Testamento, indagando nel dettaglio su questioni grammaticali, storiche e interpretative con esposizioni chiare e convincenti, tuttora meritevoli di lettura.

La sua opera di esegesi era incentrata sulla fiducia nelle parole delle Sacre Scritture, una fiducia tale da spingere Bengel in direzioni che oggi potrebbero apparire un po' stravaganti. Ritenendo che tutte le parole delle Sacre Scritture fossero ispirate, comprese quelle dei profeti e del libro dell'Apocalisse, Bengel giunse a convincersi che il grande coinvolgimento di Dio nelle vicende umane era prossimo a un culmine e che la profezia biblica indicasse che la sua stessa generazione stava vivendo il periodo immediatamente precedente la fine dei giorni. Credette anzi di sapere quando sarebbe giunta la fine: sarebbe stata circa un secolo più tardi, nel 1836.

Bengel non era sorpreso da versetti come Matteo 24,36: «Quanto a quel giorno e a quell'ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre». Da attento interprete quale era, Bengel osserva che qui Gesù parla al tempo presente: *ai suoi tempi*, Gesù poteva dire: «nessuno lo sa», ma ciò non significa che in futuro nessuno avrebbe saputo. Studiando le profezie bibliche, in effetti, i cristiani di epoche successive sarebbero potuti arrivare a sapere. Il papato era l'Anticristo, i massoni potevano rappresentare il falso «profeta» dell'Apocalisse e alla fine non mancava che un secolo (erano gli anni Trenta del XVIII secolo):

> La Grande Tribolazione, che la Chiesa primitiva si aspettava dal futuro Anticristo, non è arrivata, ma è assai prossima, perché le previsioni dell'Apocalisse, dal decimo al quattordicesimo capitolo, si stanno compiendo da molti secoli e il punto fondamentale si staglia sempre più chiaro alla vista, entro altri cent'anni potrà avere luogo il grande e atteso mutamento delle cose ... Tuttavia, si lasci stare il resto, soprattutto la grande fine, che prevedo per il 1836.[15]

È evidente che i profeti del giudizio universale della nostra epoca (i già citati Hal Lindsey di *Addio terra, ultimo pianeta*, e Tim LaHaye, coautore della serie *Gli esclusi*) hanno avuto i loro precursori, proprio come certo avranno i loro successori.

Le bizzarre interpretazioni di Bengel rivestono un interesse in questo contesto perché radicate nella conoscenza delle esatte parole delle Sacre Scritture. Se il numero dell'Anticristo non fosse stato 666, ma, per ipotesi, 616, ciò avrebbe avuto notevoli conseguenze. Poiché le parole contano, è importante conoscerle. E così Bengel investì gran parte del tempo che dedicava alla ricerca a esaminare le molte migliaia di varianti disponibili nei nostri manoscritti e compì diversi passi avanti nella metodologia per tentare di risalire ai testi originali degli autori al di là delle alterazioni introdotte a posteriori dagli scribi.

Il primo è un criterio da lui concepito, e che sintetizzava grossomodo il suo approccio per definire il testo originale tutte le volte che le parole usate erano in dubbio. In precedenza, studiosi come Simon e Bentley avevano tentato di stabilire principi di valutazione per le lezioni diverse. Altri, che non abbiamo nominato in questa sede, escogitarono lunghi elenchi di criteri di potenziale utilità.

Dopo avere approfondito la questione, Bengel (che era solito analizzare con rigore ogni cosa) ritenne di poter riassumere la quasi totalità dei principi proposti in una semplice frase di quattro parole: «*Proclivi scriptioni praestat ardua*», la versione difficile deve essere preferita a quella semplice. La logica è la seguente: quando gli scribi modificavano i testi, era probabile che volessero migliorarli. Se vedevano quello che ritenevano un errore, lo correggevano; se vedevano due racconti dello stesso episodio narrati in maniera diversa, li armonizzavano e, se incontravano un testo in conflitto con le loro opinioni teologiche, lo cambiavano. In ogni caso, per sapere ciò che diceva il testo più antico (o persino «originale»), era opportuno preferire non la lezione che aveva corretto l'errore, armonizzato il racconto o perfezionato la teologia, ma proprio quella opposta, la lezione «più ardua» da spiegare. La lezione più difficile deve sempre essere preferita.[16]

L'altro progresso compiuto da Bengel non riguarda tanto la grande quantità di lezioni di cui disponiamo, quanto la massa dei documenti che le contengono. Egli si accorse che i documenti copiati uno dall'altro mostrano, come ovvio, una stretta somiglianza con gli esemplari da cui sono stati copiati e con altre copie eseguite da quegli stessi esemplari. Certi manoscritti somigliano più ad alcuni che ad altri. Tutti i documenti superstiti possono dunque essere organizzati in una sorta di relazione genealogica in cui alcuni gruppi intrattengono fra loro un rapporto più stretto rispetto ad altri. Saperlo è utile, perché in teoria sarebbe possibile comporre una sorta di albero genealogico e ripercorrere la discendenza dei documenti risalendo alle rispettive origini. È un po' come scoprire un antenato in comune con una persona in un'altra nazione che porti il vostro stesso cognome.

Più avanti vedremo meglio come il raggruppare le testimonianze in famiglie divenne un principio metodologico più formale, utile per aiutare il critico testuale a definire il testo originale. Per il momento basti osservare che la paternità di quest'idea spetta a Bengel. Nel 1734 egli pubblicò la sua grande edizione del Nuovo Testamento greco stampando quasi per intero il *textus receptus*, ma indicando i punti in cui riteneva di avere scoperto lezioni più corrette rispetto a quest'ultimo.

Johann James Wettstein

Una delle figure più controverse nelle file degli studiosi biblici del XVIII secolo fu Johann James Wettstein (1693-1754). Fin da giovane, Wettstein fu affascinato dalla questione del testo del Nuovo Testamento e delle molteplici varianti, di cui si occupò nei suoi primi studi. Il giorno dopo avere compiuto vent'anni, il 17 marzo 1713, presentò all'università di Basilea una tesi sulle varietà di lezioni nel testo del Nuovo Testamento. Fra le altre cose, Wettstein, protestante, sosteneva che le varianti «non possono minare l'affidabilità o l'integrità delle Sacre Scritture». Questo perché Dio ha «concesso questo libro al mondo una volta per sempre, come strumento per perfezionare il carattere umano. Esso contiene tutto ciò che necessita alla salvezza sia per la fede sia per la condotta». Le varianti possono pertanto concernere punti secondari delle Sacre Scritture, ma il messaggio di fondo resta intatto, quale che sia la lezione osservata.[17]

Nel 1715 Wettstein si recò in Inghilterra (per un tour letterario) ed ebbe la possibilità di accedere al *Codex Alexandrinus*, che abbiamo già menzionato a proposito di Bentley. L'attenzione di Wettstein fu catturata soprattutto da una parte del manoscritto: era una di quelle piccole questioni dalle implicazioni notevoli e riguardava il testo di un passo fondamentale della Prima lettera a Timoteo.

Da tempo i propugnatori della teologia ortodossa si avvalevano del brano in questione, *1 Tm* 3,16, a sostegno della loro opinione secondo la quale il Nuovo Testamento stesso definisce Gesù «Dio». Nella maggior parte dei manoscritti, infatti, il testo si riferisce a Cristo come a «Dio reso manifesto nella carne e giustificato nello Spirito».

Come ho notato nel III capitolo, nei manoscritti i *nomina sacra* sono spesso abbreviati, e così sembra essere anche in questo caso, dove la parola *theos*, «Dio» (ΘΕΟΣ in caratteri greci) viene abbreviata con due lettere, theta e sigma (ΘΣ), con una linea tracciata al di sopra per indicare che si tratta di un'abbreviazione. Esaminando il *Codex Alexandrinus* Wettstein si accorse che la linea sovrastante era tracciata con un inchiostro diverso da quello delle parole circostanti e sembrava quindi dovuta a una mano *posteriore* (ossia apposta da uno scriba in un secondo momento). Inoltre, la lineetta orizzontale a metà della theta, Θ, non era in realtà parte della lettera, bensì era filtrata dall'altro lato della vecchia cartapecora. In altri termini, invece di essere l'abbreviazione per «Dio» (ΘΣ), la parola era composta da un omicron e da un sigma (ΟΣ), ed era quindi un vocabolo del tutto diverso, che significa soltanto «chi» (il quale). La le-

zione originale del manoscritto non tratta dunque di Cristo come di «Dio reso manifesto nella carne», bensì di Cristo «il quale fu reso manifesto nella carne». Secondo l'antica testimonianza del *Codex Alexandrinus*, in questo passo Cristo non è chiamato in modo esplicito Dio.

Proseguendo nelle sue indagini Wettstein scoprì altri passi di norma adottati per affermare la dottrina della divinità di Cristo che in realtà presentavano problemi testuali. Risolvendo questi problemi in base ai principi della critica testuale, nella maggior parte dei casi i riferimenti alla divinità di Gesù vengono rimossi. Questo accade, per esempio, eliminando dal testo il famoso Comma giovanneo (*1 Gv* 5,7-8). E accade in Atti 20,28, un brano che in molti manoscritti recita: «la Chiesa di Dio, che egli si è acquistata col suo sangue». Anche qui, sembra che si parli di Gesù come di Dio. Ma nel *Codex Alexandrinus* e in alcuni altri scritti, il testo menziona invece la «Chiesa del Signore, che egli si è acquistata col proprio sangue». Qui Gesù viene chiamato il Signore, ma non identificato in modo esplicito come Dio.

Attento a questo genere di difficoltà, Wettstein avviò una seria riflessione sulle proprie convinzioni teologiche e divenne sensibile al problema che il Nuovo Testamento, se mai capita, di rado chiama Gesù «Dio». Cominciò così a confutare i suoi colleghi pastori e insegnanti della città natale di Basilea, che talvolta confondevano i termini riguardanti Dio e Cristo, parlando per esempio del Figlio di Dio come se fosse il Padre, o invocando nella preghiera Dio Padre e accennando alle «tue sacre ferite». Wettstein riteneva che fosse necessaria una maggiore precisione nel parlare del Padre e del Figlio, dal momento che non erano la stessa cosa.

L'enfasi da lui posta su tali questioni iniziò a destare sospetti fra i colleghi, sospetti che trovarono conferma ai loro occhi quando, nel 1730, Wettstein pubblicò un'analisi dei problemi del Nuovo Testamento greco come anticipazione di una nuova edizione cui stava lavorando. Fra i

passi presi in esame figuravano alcuni dei testi discussi, di cui i teologi si erano avvalsi per definire il fondamento biblico della dottrina della divinità di Cristo. Secondo Wettstein quei testi erano stati in realtà modificati proprio per costituire tale prospettiva: non era possibile servirsi dei testi originali per sostenerla.

La vicenda suscitò grande scalpore fra i colleghi, molti dei quali diventarono suoi oppositori; essi si rivolsero al Consiglio della città di Basilea insistendo affinché lo studioso non ricevesse il permesso di pubblicare il suo Nuovo Testamento greco, che bollarono come «opera inutile, fuori luogo e addirittura pericolosa», e sostennero che il «diacono Wettstein sta predicando cose non ortodosse, facendo nelle sue lezioni affermazioni contrarie all'insegnamento della Chiesa riformata, e ha fra le mani la stampa di un Nuovo Testamento greco in cui compariranno alcune pericolose innovazioni assai sospette di socinianesimo [una dottrina antitrinitaria]».[18] Chiamato a rendere conto delle proprie opinioni al cospetto del senato dell'università, Wettstein fu ritenuto portatore di idee «razionaliste», che negavano la completa ispirazione delle Sacre Scritture e l'esistenza del diavolo e dei demoni, e che concentravano l'attenzione su passi scritturali di significato oscuro.

Destituito dalla carica di diacono cristiano e costretto a lasciare Basilea, lo studioso si stabilì ad Amsterdam, dove proseguì la sua opera. In seguito affermò che la lunga controversia aveva provocato un ritardo di vent'anni nella pubblicazione della sua edizione del Nuovo Testamento greco (1751-52).

Ciononostante, si trattò di una splendida edizione, ancora preziosa per gli studiosi dei nostri giorni, oltre duecentocinquant'anni dopo. Wettstein stampa il *textus receptus*, ma raccoglie anche uno sbalorditivo apparato di testi greci, romani ed ebraici paralleli a passi neotestamentari e in grado di aiutare a illustrarne il significato. Inoltre, cita un gran numero di varianti, adducendo come testimonianza circa venticinque manoscritti maiuscoli e duecen-

tocinquanta minuscoli (quasi il triplo di quelli a disposizione di Mill) organizzati con chiarezza: ciascun manoscritto maiuscolo è rappresentato da una lettera maiuscola diversa, mentre i manoscritti minuscoli sono indicati con numeri arabi; tale sistema di riferimento divenne la norma per secoli ed è ancora oggi, nella sua essenza, largamente diffuso.

Malgrado l'enorme valore dell'edizione di Wettstein, la teoria testuale su cui si fonda è di norma considerata del tutto superata. Lo studioso ignorò i progressi metodologici compiuti da Bentley (per il quale aveva lavorato un tempo collazionando manoscritti) e da Bengel (che considerava un nemico) e asserì che gli antichi manoscritti greci del Nuovo Testamento non potevano essere ritenuti affidabili in quanto, a suo avviso, erano stati tutti modificati in conformità con le testimonianze latine. Non esiste, tuttavia, alcuna prova che ciò sia avvenuto e, servendosene come di un criterio superiore di valutazione per giudicare una variante testuale, si finisce per adottare come migliore procedura presunta non la verifica di ciò che dicono le più antiche testimonianze (queste, secondo tale teoria, sarebbero le più lontane dagli originali!), bensì le più recenti (i manoscritti greci del Medioevo). Nessun valido esperto si trova d'accordo con questa stravagante teoria.

Karl Lachmann

Dopo Wettstein molti furono gli studiosi, come J. Semler e J.J. Griesbach, che diedero contributi di vario spessore alla metodologia per determinare la forma più antica del testo biblico, a fronte di un crescente numero di manoscritti (che via via venivano scoperti) attestanti variazioni. Per certi aspetti, però, per la principale conquista in questo ambito si dovettero attendere ancora ottant'anni: essa avvenne con la pubblicazione, in apparenza nefasta ma in realtà rivoluzionaria, di un'edizione piuttosto snella del Nuovo Testamento greco da parte del filologo tedesco Karl Lachmann (1793-1851).[19]

Fin dal principio del suo lavoro, Lachmann decise che la testimonianza testuale non era idonea a determinare ciò che avevano scritto gli autori originali. I più antichi manoscritti cui ebbe accesso risalivano al IV e al V secolo, centinaia di anni dopo la produzione degli originali. Chi poteva immaginare le vicissitudini della trasmissione intercorse fra la stesura degli autografi e la fabbricazione delle più antiche testimonianze superstiti alcuni secoli più tardi? Lachmann si propose, pertanto, un compito più semplice.

Sapeva che il *textus receptus* era fondato sulla tradizione dei manoscritti del XII secolo. Poteva rielaborarlo portandolo a ottocento anni prima e producendo un'edizione del Nuovo Testamento come sarebbe apparsa verso la fine del IV secolo. Tale risultato sarebbe stato il minimo che i manoscritti greci superstiti, insieme a quelli della Vulgata di Gerolamo e alle citazioni di testi di scrittori come Ireneo, Origene e Cipriano avrebbero permesso di ottenere. E questo fu ciò che fece. Affidandosi a un pugno di antichi manoscritti maiuscoli, ai più antichi manoscritti latini e alle citazioni patristiche, Lachmann scelse non solo di rivedere il *textus receptus* ovunque necessario (linea d'azione seguita dai suoi predecessori insoddisfatti del *T.R.*), bensì di staccarsene del tutto e di definire il testo ex novo sulla base delle proprie teorie.

Nel 1831 presentò dunque una nuova versione, non fondata sul *T.R.* Era la prima volta che qualcuno osava tanto; erano occorsi più di trecento anni, ma alla fine il mondo aveva un'edizione del Nuovo Testamento greco basata soltanto sulle testimonianze antiche.

Non sempre lo scopo di Lachmann nel produrre un testo nella forma che avrebbe avuto verso la fine del IV secolo fu compreso e, quando lo fu, non sempre fu apprezzato. Molti lettori ritenevano che il filologo avesse la pretesa di produrre il testo «originale» e obiettavano che, per farlo, aveva per principio evitato quasi tutte le testimonianze (la tradizione testuale successiva, contenente manoscritti a profusione). Altri rilevarono la somiglianza del suo ap-

proccio con quello di Bentley, che aveva a sua volta concepito l'idea di confrontare i manoscritti greci e latini più antichi per definire il testo del IV secolo (che Bentley considerava però il testo noto a Origene all'inizio del III secolo), con la conseguenza che a Lachmann capitò di essere chiamato «scimmiottatore di Bentley».

In realtà egli aveva, invece, superato l'inutile usanza, diffusa in egual misura fra stampatori ed eruditi, di attribuire uno status privilegiato al *T.R.*, status che di sicuro esso non meritava, dal momento che veniva stampato e ristampato non perché lo si ritenesse fondato su una base testuale certa, bensì solo perché era consueto e familiare.

Lobegott Friedrich Constantin von Tischendorf

Mentre studiosi come Bentley, Bengel e Lachmann raffinavano le metodologie da utilizzare nell'esame delle varianti dei manoscritti neotestamentari, in vecchie biblioteche e monasteri d'Oriente e d'Occidente si verificavano con regolarità nuove scoperte. Lo studioso del XIX secolo più instancabile nella scoperta di manoscritti biblici e nella pubblicazione del rispettivo testo aveva l'interessante nome di Lobegott Friedrich Constantin von Tischendorf (1815-1874). Si chiamava Lobegott (in tedesco «lode a Dio») perché, prima della sua nascita, la madre aveva visto un cieco, ragione per cui credeva, secondo la superstizione, che anche suo figlio lo sarebbe stato. Quando il bimbo era venuto alla luce sano, lo aveva consacrato al Signore, dandogli quell'insolito nome di battesimo.

Tischendorf nutriva un'insaziabile passione per lo studio e considerava il proprio lavoro sul testo del Nuovo Testamento un compito sacro, comandato da Dio. Come scrisse un giorno, poco più che ventenne, alla fidanzata: «Ho di fronte una missione sacra, la lotta per riguadagnare la forma originale del Nuovo Testamento».[20] Tentò di adempiere questo sacro compito individuando ogni manoscritto nascosto in tutte le biblioteche e monasteri che riuscì a visitare. Compì diversi viaggi in Europa e in «Oriente» (quello che noi chiameremmo il Medio Oriente), scovando, trascrivendo e pubblicando manoscritti ovunque andasse.

Uno dei suoi primi e più famosi successi riguardò un manoscritto già noto, ma che nessuno era riuscito a leggere. Si tratta del *Codex Ephraemi Rescriptus*, conservato presso la Biblioteca nazionale di Parigi. In origine il codice era un manoscritto greco del Nuovo Testamento del V secolo; nel XII secolo, tuttavia, era stato cancellato così da riutilizzarne le pagine di cartapecora per riportarvi alcuni sermoni del Padre della Chiesa siriaca Efrem. Poiché le pagine non erano state ripulite del tutto, ciò che era scritto sotto era ancora in parte visibile, anche se quasi mai in modo abbastanza chiaro da consentire di decifrare le parole (benché vari ottimi studiosi avessero fatto del loro meglio). Ai tempi di Tischendorf, però, erano stati scoperti dei reagenti chimici in grado di fare affiorare le scritte sottostanti. Applicando con attenzione questi reagenti e procedendo con lentezza e fatica, Tischendorf riuscì a distinguere le parole del testo e a darne la prima trascrizione, guadagnandosi una certa reputazione fra i lettori interessati all'argomento.

Alcuni di costoro furono persuasi a offrire sostegno finanziario ai viaggi di Tischendorf in altri paesi in Europa e in Medio Oriente alla ricerca di altri manoscritti. A conti fatti, la sua più famosa scoperta riguarda il *Codex Sinaiticus*, uno dei principali manoscritti biblici ancora disponibili. Il racconto della sua scoperta è diventato leggendario, anche se ne abbiamo il resoconto di pugno dello stesso Tischendorf.

Nel 1844, non ancora trentenne, Tischendorf aveva compiuto un viaggio in Egitto ed era giunto in sella a un cammello al monastero di Santa Caterina, nel deserto. La migliore descrizione di ciò che accadde quel 24 maggio è proprio la sua:

> La perla delle mie scoperte si trovò al piè del Sinai. Nel maggio 1844, rovistando la biblioteca del monastero di Santa Caterina, io vidi nel mezzo di quella spaziosa camera una grande e larga cesta,

piena di vecchie pergamene; e il bibliotecario, uomo ben istruito, mi disse che due altre ceste pari a quella, e piene di carte logore dal tempo, eransi gettate nel fuoco. Qual non fu il mio stupore nello scoprire, framezzo a quegli avanzi, gran numero di fogli di una Bibbia greca dell'Antico Testamento, che mi parve esser una delle più antiche ch'io avessi mai veduto. Con sommo mio piacere potei ottenerne quarantatré, il terzo all'incirca, e tanto più facilmente, che si era deciso di bruciare il tutto. Tuttavia, malgrado le mie istanze, non vollero concedermi altri fogli: la mia soddisfazione, ch'io non avea celato, destò in essi sospetti sul valore ignoto di quel manoscritto. Io trascrissi una pagina del testo d'Isaia e di Geremia, e raccomandai il rimanente, e tutti i frammenti simili che potrebbero trovarsi, alle cure dei frati.[21]

Tischendorf tentò di recuperare il resto di questo prezioso manoscritto, ma non riuscì a convincere i monaci a separarsene. Circa nove anni più tardi tornò e non ne trovò più traccia. Poi, nel 1859, partì ancora, sotto l'egida dello zar Alessandro II, interessato a qualunque cosa riguardasse il cristianesimo e l'antichità cristiana in particolare. Neppure questa volta Tischendorf trovò traccia del manoscritto. Solo l'ultimo giorno della sua visita, invitato nella stanza dell'amministratore del convento, discusse con lui della Bibbia dei Settanta (l'Antico Testamento greco) e questi gli disse: «Anch'io ... mi trovo qui una "Septuaginta"». E da un angolo della stanza tirò fuori un volume avvolto in un panno rosso. Tischendorf prosegue:

Apro; e veggo davanti agli occhi miei, attoniti oltremodo, la Bibbia del Sinai; non solo quei frammenti trovati nel convento quindici anni prima, ma molte altre parti dell'Antico Testamento; il Nuovo Testamento per intero, poi l'*Epistola di Barnaba*, e una parte del *Pastore* di Erma ... Feci in modo che né l'economo né alcun altro potesse indovinare la mia emozione; ma chiesi semplicemente il permesso di portare il panno con il suo contenuto nella mia stanza.[22]

Lo studioso riconobbe subito il manoscritto per quello che era, vale a dire la più antica testimonianza superstite del testo del Nuovo Testamento: «il maggior tesoro della scienza biblica, un documento superiore, quanto all'antichità e al valore, a tutti i manoscritti esistenti di cui mi ero

occupato per ben vent'anni». Dopo complesse e prolungate negoziazioni, durante le quali non trascurò di rammentare ai monaci che il suo protettore, lo zar Alessandro II di Russia, sarebbe stato sopraffatto dal dono di un così raro manoscritto e senza dubbio lo avrebbe ricambiato accordando al monastero benefici finanziari, Tischendorf finì per ottenere il permesso di tornare con il manoscritto a Lipsia, dove a spese dello zar ne allestì un'edizione sontuosa in quattro volumi pubblicata nel 1862, in occasione del millesimo anniversario della fondazione dell'Impero di Russia.[23]

Dopo la Rivoluzione d'ottobre, il nuovo governo, che aveva bisogno di denaro e non nutriva interesse per i manoscritti della Bibbia, vendette il *Codex Sinaiticus* al British Museum per centomila sterline: ora fa parte della collezione permanente della British Library, esposto in bella vista nella sala dei manoscritti.

Questo fu solo uno dei tanti contributi di Tischendorf al campo degli studi testuali.[24] Egli pubblicò in tutto ventidue edizioni di antichi testi cristiani e otto distinte edizioni del Nuovo Testamento greco, l'ottava delle quali è ancor oggi una miniera di preziose informazioni sull'attestazione delle testimonianze greche e di versioni per questa o quella variante. La sua produttività di studioso può essere giudicata dal saggio bibliografico curato per lui da un collega di nome Caspar René Gregory: l'elenco delle pubblicazioni di Tischendorf occupa ben undici pagine.[25]

Brooke Foss Westcott e Fenton John Anthony Hort

Più che a qualunque altro personaggio del XVIII e XIX secolo, è a due studiosi di Cambridge, Brooke Foss Westcott (1825-1901) e Fenton John Anthony Hort (1828-1892), che i critici testuali moderni devono essere grati per la messa a punto di metodi di analisi che ci aiutano ad affrontare la tradizione manoscritta neotestamentaria. A partire dalla loro famosa opera del 1881, *The New Testament in the Origi-*

nal Greek, sono questi i nomi con cui tutti gli studiosi si devono confrontare per affermare le proprie intuizioni, giustificare in dettaglio le proprie teorie o mettere a punto approcci alternativi rispetto al sistema di analisi, convincente e ben definito, di Westcott e Hort. La solidità della loro analisi deve non poco soprattutto al genio di Hort.

La pubblicazione di Westcott e Hort constava di due volumi; il primo era una vera e propria edizione del Nuovo Testamento basata sui loro ventotto anni di collaborazione finalizzata a decidere quale fosse il testo originale ogniqualvolta la tradizione presentasse delle varianti, il secondo era un'esposizione dei principi critici cui si erano ispirati nella loro opera. Questo secondo volume fu scritto da Hort e rappresenta una relazione di straordinario rigore, ragionata e persuasiva, circa la documentazione e i metodi a disposizione degli studiosi desiderosi di dedicarsi alla critica testuale. Lo scritto è ricco di contenuti, asciutto, e la logica è stringente: non viene trascurata alcuna angolazione. È un grande libro, per molti aspetti *il* classico in questo campo. Non lascio mai che i miei specializzandi concludano i propri studi senza conoscerlo a fondo.

Si può dire che i problemi del testo neotestamentario assorbirono gli interessi di Westcott e Hort durante la maggior parte della loro vita di autori. Già a ventitré anni Hort, che aveva studiato i classici e in un primo tempo non era stato consapevole della situazione testuale del Nuovo Testamento, scriveva in una lettera all'amico John Ellerton:

> Fino a queste ultime settimane non avevo idea dell'importanza dei testi, perché avevo letto così poco del Testamento greco e tiravo avanti con l'abominevole *textus receptus* ... Tante modifiche sull'autorità di un buon MS [manoscritto] hanno chiarito le cose non in un modo grossolano, astratto, ma conferendo un significato più profondo e più pieno ... Pensare a quell'ignobile *textus receptus* che poggia interamente su tardi MSS [manoscritti] ... è una benedizione che ve ne siano di così antichi.[26]

Appena un paio d'anni dopo, Westcott e Hort avevano deciso di pubblicare una nuova edizione del Nuovo Testamento. In un'altra lettera a Ellerton, il 19 aprile 1853, Hort racconta:

> Non ho visto nessuno di mia conoscenza tranne Westcott, cui ... ho fatto visita per qualche ora. Tanto vale che ti accenni a un esito della nostra conversazione. Lui e io intendiamo curare l'edizione di un testo greco del N.T. entro i prossimi due o tre anni, se possibile. Lachmann e Tischendorf forniscono una ricca documentazione, ma non abbastanza ... Il nostro obiettivo è offrire agli ecclesiastici in generale, alle scuole ecc. un Testamento greco tollerabile, che non sia sfigurato da corruzioni bizantine [vale a dire medievali].[27]

La fiducia di Hort secondo cui la produzione di questa edizione non avrebbe richiesto lungo tempo è ancora evidente nel novembre di quell'anno, quando egli afferma di sperare che lui e Westcott saranno in grado di varare la loro edizione «in poco più di un anno».[28]

Appena si misero al lavoro, tuttavia, le loro previsioni di tempi brevi si rivelarono fallaci. Nove anni dopo circa, in una lettera scritta per rincuorare Westcott, titubante alla prospettiva di quanto ancora li aspettava, Hort incalzava:

> Il lavoro va fatto, e non potrà mai essere fatto in modo soddisfacente ... senza un immenso travaglio, cosa di cui quasi nessuno in Europa sembra essere consapevole eccetto noi. Per una grande quantità di lezioni, se nel pensiero le separiamo dal resto, la fatica è del tutto sproporzionata. Ma nella convinzione che sia assolutamente impossibile tracciare una linea di spartiacque fra lezioni importanti e non, esiterei a dire che l'intera fatica sia sproporzionata al valore di stabilire l'intero testo nella misura massima ora realizzabile. Ritengo che sarebbe davvero imperdonabile se venissimo meno alla nostra missione.[29]

Non sarebbero venuti meno alla loro missione, ma con il passare del tempo essa si fece sempre più complessa e intricata. Alla fine, ai due studiosi di Cambridge occorsero ventotto anni di lavoro pressoché costante per produrre il loro testo, corredato di un'introduzione scritta di pugno da Hort.

Ne valse la pena. Il testo greco di Westcott e Hort è assai simile a quello ancora ampiamente usato dagli studiosi

odierni, più di un secolo dopo. Non che dai tempi di Westcott e Hort non siano stati scoperti nuovi manoscritti e compiuti progressi teorici, e nemmeno sono mancate divergenze di opinione. Tuttavia, a dispetto dei nostri progressi tecnologici e metodologici e della mole incomparabilmente maggiore di manoscritti a nostra disposizione, i testi greci di oggi denotano una sorprendente somiglianza con il loro testo greco.

Non sarebbe opportuno addentrarmi in questa sede in un'analisi dettagliata dei progressi metodologici ottenuti da Westcott e Hort nella definizione del testo neotestamentario greco.[30] L'ambito in cui il loro lavoro si è forse dimostrato più significativo è quello del raggruppamento dei manoscritti. Da quando Bengel per primo aveva compreso che i manoscritti potevano essere raggruppati per «famiglie» (un po' come quando si tracciano le genealogie familiari), gli studiosi avevano tentato di distinguere i vari gruppi di testimonianze. Anche Westcott e Hort si cimentarono nell'impresa. A loro avviso valeva il principio che i manoscritti appartengono alla stessa linea familiare ogni volta che concordino fra loro nella formulazione. Se dunque in due manoscritti un versetto è riportato in modo identico, deve essere perché essi risalgono in ultima analisi alla stessa fonte: o il manoscritto originale o una sua copia. Come talvolta viene espresso questo principio, *l'identità di lezione implica l'identità di origine*.

Pertanto è possibile definire i gruppi familiari in base a concordanze testuali fra i vari manoscritti superstiti. Per Westcott e Hort esistevano quattro grandi famiglie di testimonianze: 1) il testo *siriaco* (quello che altri studiosi hanno chiamato il testo bizantino), che include la maggior parte dei manoscritti tardomedievali (numerosi, ma non particolarmente vicini nella formulazione al testo originale); 2) il testo *occidentale*, costituito da manoscritti che potrebbero risalire a tempi molto antichi: gli archetipi devono essere stati in circolazione nel II secolo al più tardi (questi manoscritti, tuttavia, riflettono le pratiche di copiatura disordinate degli scribi di quel periodo, quando la trascrizione dei testi non era ancora affidata a professionisti); 3) il testo *alessandrino*, proveniente da Alessandria d'Egitto, dove gli scribi erano attenti e preparati, ma di tanto in tanto modificavano i testi per renderli più accettabili sotto il profilo grammaticale e stilistico, cambiando così la formulazione degli originali, e 4) il testo *neutrale*, che consisteva in manoscritti che non erano stati soggetti ad alcuna modifica o revisione importante nel corso della loro trasmissione e riportavano quindi in modo molto accurato i testi degli originali.

Le due principali testimonianze di quest'ultima famiglia erano, secondo Westcott e Hort, il *Codex Sinaiticus* (il manoscritto scoperto da Tischendorf) e, ancor più, il *Codex Vaticanus*, rinvenuto nella Biblioteca vaticana. Erano i due manoscritti più antichi a disposizione di Westcott e Hort e, a loro avviso, erano di gran lunga superiori a qualunque altro manoscritto, perché rappresentavano il cosiddetto «testo neutrale».

Dall'epoca di Westcott e Hort la nomenclatura è assai mutata: gli studiosi non parlano più di un testo neutrale e quasi tutti si rendono conto che *testo occidentale* è un termine improprio, dal momento che pratiche di copiatura disordinate furono scoperte in Oriente come in Occidente. Inoltre, il sistema di Westcott e Hort è stato superato da altri studiosi venuti dopo. La maggioranza dei ricercatori moderni, per esempio, ritiene che i testi neutrale e alessandrino siano la *stessa cosa*: è solo che alcuni manoscritti sono meglio rappresentativi di questo testo rispetto ad altri. Infine, dai loro tempi sono state effettuate importanti scoperte di manoscritti, soprattutto papiri.[31] Ciononostante, la metodologia di base di Westcott e Hort continua ad avere un peso per gli eruditi che tentano di stabilire dove, nei nostri manoscritti superstiti, abbiamo modifiche eseguite a posteriori e dove invece possiamo trovare lo stadio più primitivo del testo.

Come vedremo nel prossimo capitolo, questa metodo-

logia di base è piuttosto semplice da capire se viene esposta con chiarezza. Applicarla ai problemi testuali può essere interessante e perfino divertente, oltre che utile per scoprire quali varianti nei nostri manoscritti rappresentino le parole del testo così come è stato prodotto dai rispettivi autori e quali rappresentino cambiamenti introdotti dagli scribi in un secondo momento.

V

Originali che contano

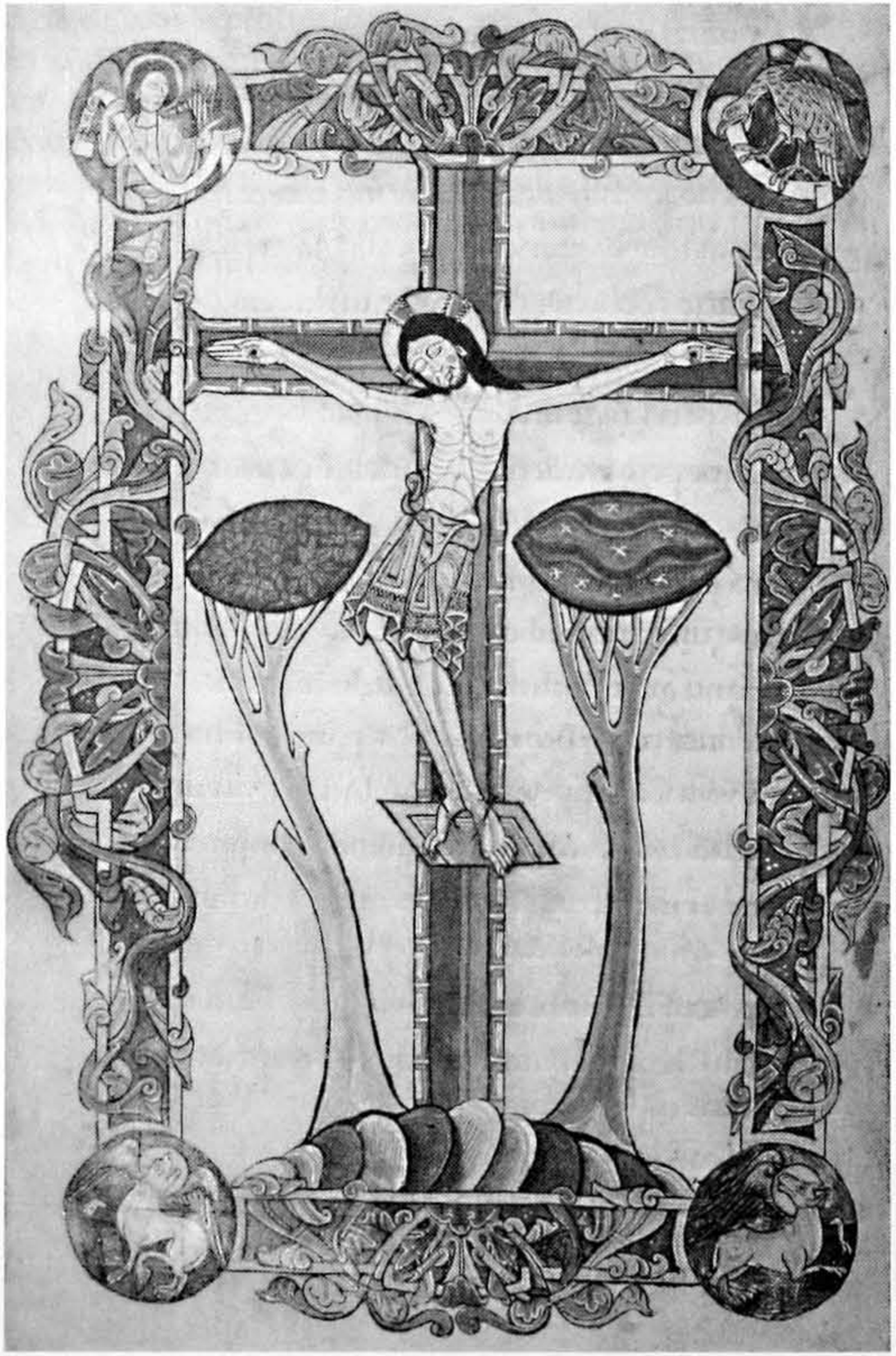


Immagine di Cristo in croce risalente all'XI secolo. Nei quattro angoli le rappresentazioni simboliche degli autori dei vangeli: un uomo (Matteo), un'aquila (Giovanni), un leone (Marco) e un bue (Luca). (*Dal Salterio di Winchester, British Library, London; foto:* HIP/*Art Resource,* NY)

In questo capitolo esamineremo in modo più particolareggiato i metodi escogitati dagli studiosi per identificare la forma «originale» del testo (o quanto meno la forma «più antica cui si possa accedere») e quella che rappresenta una modifica posteriore introdotta dagli scribi. Dopo avere esposto questi metodi, spiegherò come possano essere utilizzati concentrandomi su tre varianti testuali presenti nella nostra tradizione di manoscritti neotestamentari.

Ho scelto queste tre perché ciascuna è cruciale per l'interpretazione del libro che la contiene; inoltre, nessuna di esse figura nella maggior parte delle nostre moderne traduzioni del Nuovo Testamento. In altre parole, a mio avviso le traduzioni disponibili per la maggioranza dei lettori sono basate sul testo *sbagliato* e avere il testo sbagliato fa davvero la differenza nell'interpretazione di questi libri.

Per prima cosa, tuttavia, sarà opportuno prendere in esame i metodi elaborati dagli studiosi per stabilire quali lezioni testuali siano originali e quali rappresentino modifiche posteriori eseguite da copisti. Come vedremo, definire la forma più antica del testo non è sempre facile, può anzi essere un esercizio assai impegnativo.

Metodi moderni di critica testuale

Quando si tratta di prendere decisioni sulla forma più antica del testo, i critici del giorno d'oggi amerebbero per la maggior parte definirsi *eclettici razionali*, nel senso che

«scelgono» (significato della radice di *eclettico*) da una varietà di lezioni quella che meglio rappresenta la forma più antica avvalendosi di una serie di argomentazioni testuali (razionali). Tali argomentazioni si fondano su prove di norma classificate come esterne o interne.[1]

Prove esterne

Le argomentazioni basate su prove esterne hanno a che vedere con il sostegno fornito da manoscritti superstiti a questa o a quella lezione. Quali la documentano? Sono affidabili? Perché lo sono o non lo sono?

Riflettendo sul supporto fornito dai manoscritti a una variante a scapito di un'altra, la tentazione potrebbe essere quella di limitarsi a fare, per così dire, la conta per verificare quale lezione si trovi nella maggioranza delle testimonianze superstiti. Ormai, però, quasi tutti gli studiosi non sono affatto persuasi che la maggioranza dei manoscritti offra necessariamente il migliore testo a disposizione. Il motivo è semplice da spiegare. Lo faremo con l'aiuto di un esempio.

Ipotizziamo che dal manoscritto originale di un testo siano state fatte due copie, che chiameremo *A* e *B*. Come è naturale, queste due copie differiranno l'una dall'altra per alcuni aspetti, potenzialmente rilevanti e probabilmente secondari.

Supponiamo ora che *A* sia stata copiata da uno scriba, *B* invece da cinquanta scribi. Il manoscritto originale è poi andato perduto insieme alle prime copie *A* e *B*, per cui tutto ciò che resta nella tradizione testuale sono le cinquantuno copie di seconda generazione, una eseguita partendo da *A* e cinquanta da *B*. Se una lezione presente nei cinquanta manoscritti (ricavati da *B*) è discordante da una lezione dell'altra copia (ricavata da *A*), la prima deve forse avere maggiori probabilità di essere la lezione originale? Niente affatto, anche se dal punto di vista quantitativo si trova in testimonianze cinquanta volte più numerose. In realtà, la differenza massima a sostegno di quella lezione non è di cinquanta manoscritti a uno, bensì di uno a uno (*A* contro *B*). Il mero numero di manoscritti a supporto di una lezione rispetto a un'altra non è pertanto di particolare rilievo agli effetti di quale lezione nei nostri manoscritti superstiti rappresenti la forma originale (o più antica) del testo.[2]

Nel complesso, gli studiosi sono convinti che altre considerazioni siano assai più importanti per determinare quale lezione sia meglio ritenere la forma più antica del testo. Un secondo aspetto riguarda la *datazione* dei manoscritti che sostengono una lezione. Partendo dal presupposto che più tempo è trascorso più è verosimile che il testo abbia subito delle modifiche, è molto più probabile che la forma più antica si trovi nei nostri manoscritti più antichi. Tuttavia, questo non vuol dire che sia sempre possibile accettare senza riserve tale versione. Per due ragioni, la prima di ordine logico e la seconda di ordine storico. In termini di logica, ipotizziamo che un manoscritto del V secolo riporti una lezione e uno dell'VIII secolo ne riporti una diversa. La lezione del manoscritto del V secolo è necessariamente la forma più antica del testo? No, non necessariamente. E se il manoscritto del V secolo fosse stato fabbricato da una copia del IV e l'esemplare dell'VIII secolo da una risalente al III? In tal caso il manoscritto dell'VIII secolo conserverebbe la lezione più antica.

La seconda ragione, di carattere storico, che impedisce di limitarsi a esaminare il manoscritto più antico, senza alcuna ulteriore considerazione, è che, come abbiamo visto, il primo periodo della trasmissione testuale fu anche il meno controllato. A quell'epoca i nostri testi erano quasi sempre copiati da scribi non professionisti, che infarcivano le loro copie di errori.

Di conseguenza, la datazione conta, ma non può costituire un criterio assoluto. Ecco perché la maggioranza dei critici testuali è composta da eclettici *razionali*, che ritengono di dover esaminare una serie di argomentazioni a favore

dell'una o dell'altra lezione e di non potersi limitare a contare i manoscritti o a prendere in considerazione solo i più antichi a disposizione. In fin dei conti, però, se la *maggioranza* dei nostri manoscritti *più antichi* sostiene una lezione a scapito di un'altra, tale combinazione di fattori dovrebbe essere reputata di un qualche peso nel preferire un testo.

Un altro tratto distintivo delle prove esterne è la distribuzione geografica dei manoscritti a supporto di questa o di quella lezione. Ipotizziamo che una lezione si trovi in un certo numero di manoscritti, di cui sia però dimostrabile l'origine romana, mentre numerosi altri manoscritti provenienti, per esempio, da Egitto, Palestina, Asia Minore e Gallia portino tutti una lezione differente. In tal caso il critico testuale dovrebbe sospettare che la prima sia una variante «locale» (le copie di Roma contengono infatti tutte lo stesso errore) e che l'altra sia la più antica, con maggiori probabilità di conservare il testo originale.

Il criterio esterno forse più importante seguito dagli studiosi è che di norma una lezione, per essere considerata «originale», dovrebbe trovarsi nei migliori manoscritti e nei migliori gruppi di manoscritti. È una valutazione assai delicata, e tuttavia è possibile dimostrare che alcuni manoscritti sono superiori ad altri sulla base di una molteplicità di motivi. Per esempio, ogni volta che le prove interne (che analizzeremo più avanti) sono tutte decisamente a favore di una lezione, questi manoscritti riportano quasi sempre tale versione, mentre gli altri (di solito manoscritti più tardi) propongono la lezione alternativa.

Il principio in questione prevede inoltre che, se alcuni manoscritti sono noti per essere superiori in base a lezioni dalla forma evidentemente più antica, sarà più probabile che siano superiori anche nelle lezioni per le quali le prove interne non sono altrettanto palesi. In un certo senso, è come avere dei testimoni in tribunale o conoscere amici la cui parola è degna di fiducia. Quando sia noto che una persona è portata a mentire, non sarà mai possibile essere certi della sua affidabilità; ma se la si ritiene affidabile, sarà possibile fidarsene anche quando afferma qualcosa che non si è in grado di verificare altrimenti.

Lo stesso vale per i gruppi di testimonianze. Nel IV capitolo abbiamo visto che Westcott e Hort approfondirono l'idea di Bengel che i manoscritti potessero essere riuniti in famiglie di testi. A quanto risulta, alcuni di questi raggruppamenti sono più attendibili di altri, poiché conservano le testimonianze superstiti più antiche e migliori e, quando esaminati, risultano offrire una migliore lezione. In particolare, quasi tutti gli eclettici razionali ritengono che il cosiddetto testo «alessandrino» (includendo il testo «neutrale» di Hort), associato in origine con le attente pratiche di copiatura degli scribi cristiani di Alessandria d'Egitto, sia la forma di testo più fedele disponibile, e nella maggior parte dei casi offra il testo più antico o «originale» ovunque esista una variante.

D'altro canto, è meno probabile che i testi «bizantini» e «occidentali» presentino le lezioni migliori quando queste non sono supportate anche dai manoscritti alessandrini.

Prove interne

I critici testuali che si considerano eclettici razionali scelgono fra una varietà di lezioni basandosi su diverse prove. Oltre a quelle esterne offerte dai manoscritti, due sono i tipi di prova interna usati di solito. Il primo implica le cosiddette probabilità *intrinseche*, fondate su ciò che è più verosimile che l'autore abbia scritto. Lo stile di scrittura, il vocabolario e la teologia di un autore possono essere studiati. Quando i nostri manoscritti conservano due o più varianti e in una di queste compaiono parole o tratti stilistici non rinvenuti altrove nell'opera dell'autore, o nel caso in cui essa rappresenti un punto di vista non in armonia con quello da lui di consueto abbracciato, sarà improbabile che l'autore si sia davvero espresso con queste parole, soprattutto se un'altra lezione documentata coincide invece alla perfezione con gli altri suoi scritti.

Il secondo tipo di prova interna è denominato probabilità *trascrizionale*. In questo caso non ci si domanda quale lezione sia più probabile che l'autore abbia formulato, ma quale lezione è più probabile che uno *scriba* abbia modificato.

In definitiva, questo tipo di prova si ricollega all'idea di Bengel che più una lezione è «difficile», più è probabile che sia l'originale e ciò partendo dal presupposto che è più facile che gli scribi tentassero di correggere quelli che consideravano errori, di armonizzare passi che ritenevano contraddittori e di conformare la teologia di un testo alla propria. Rispetto a lezioni «più semplici», sono proprio le lezioni che a prima vista potrebbero dare l'impressione di contenere un «errore», una mancanza di armonia o una teologia singolare che hanno maggiori probabilità di essere state modificate da uno scriba. Questo criterio può essere espresso anche come segue: *la lezione che spiega meglio l'esistenza delle altre ha più probabilità di essere originale.*[3]

Ho esposto le diverse forme di prove esterne e interne prese in considerazione dai critici testuali non perché mi aspetti che chiunque legga queste pagine padroneggi tali principi e inizi ad applicarli alla tradizione dei manoscritti neotestamentari, ma perché è importante comprendere che, quando tentiamo di decidere quale sia il testo originale, è necessario tenere conto di numerosi elementi e ricorrere a molti giudizi ponderati. Talvolta le diverse prove sono in contrasto fra loro, per esempio quando la lezione più difficile (probabilità trascrizionali) non è ben documentata nei manoscritti antichi (prova esterna), o quando la lezione più difficile non coincide con lo stile di scrittura abituale dell'autore (probabilità intrinseche).

In breve, stabilire il testo originale non è un processo semplice né lineare. Richiede molta riflessione e un attento esame delle prove; studiosi diversi approdano invariabilmente a conclusioni diverse, non solo su questioni secondarie, prive di attinenza con il significato di un brano (come l'ortografia di una parola o un cambiamento nel-

l'ordine delle parole in greco che non è neppure possibile riprodurre nelle traduzioni), ma anche su questioni di grande rilievo, che influiscono sull'interpretazione di un intero libro del Nuovo Testamento.

Per illustrare l'importanza di alcune di queste decisioni, tratterò ora tre varianti testuali dell'ultimo tipo, dove la determinazione del testo originale ha un rapporto significativo con l'interpretazione del messaggio di alcuni degli autori neotestamentari.[4] In fin dei conti, in ciascuno di questi casi ritengo che la maggioranza dei traduttori abbia scelto la lezione errata e presenti dunque una versione non del testo originale, ma di quello introdotto dagli scribi quando alterarono l'originale. Il primo di questi testi è tratto da Marco e riguarda Gesù che va in collera quando un povero lebbroso lo supplica di guarirlo.

Marco e un Gesù adirato

Il problema testuale di Marco 1,41 si presenta nell'episodio in cui Gesù guarisce un uomo affetto da una malattia della pelle.[5] I manoscritti superstiti conservano il versetto 41 in due forme diverse. Fra parentesi quadre ho riportato entrambe le lezioni:

> [39]E andò per tutta la Galilea, predicando nelle loro sinagoghe e scacciando i demoni. [40]Allora venne a lui un lebbroso: lo supplicava in ginocchio e gli diceva: «Se vuoi, puoi guarirmi». [41][*Mosso a compassione* (in greco: *splagnistheis*) / *adirandosi* (in greco: *orgistheis*)], stese la mano, lo toccò e gli disse: «Lo voglio, guarisci». [42]Subito la lebbra scomparve ed egli guarì. [43]E ammonendolo severamente, lo rimandò e gli disse: [44]«Guarda di non dir niente a nessuno, ma va', presentati al sacerdote e offri, per la tua purificazione, quello che Mosè ha ordinato, a testimonianza per loro». [45]Ma quegli, allontanatosi, cominciò a proclamare e a divulgare il fatto, al punto che Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città.

La maggior parte delle traduzioni rende l'inizio del versetto 41 in un modo che enfatizza l'amore di Gesù per questo povero lebbroso reietto: «Mosso a compassione» (il ter-

mine potrebbe essere tradotto anche «mosso da pietà») nei suoi confronti. Così facendo, le traduzioni seguono il testo greco rinvenuto nella maggioranza dei nostri manoscritti.

Non è difficile capire perché, in questa situazione, possa essere invocata la compassione. Non conosciamo l'esatta natura della malattia dell'uomo, molti commentatori preferiscono pensare che si trattasse di un disturbo di desquamazione piuttosto che della carne in putrefazione di solito associata alla lebbra. In ogni caso, era senz'altro possibile che fosse soggetto alle disposizioni della Torah che vietavano ai «lebbrosi» di ogni sorta di vivere una vita normale; essi dovevano essere isolati, emarginati dalla popolazione, considerati impuri (*Lv* 13-14). Impietosito, Gesù stende una mano amorevole, tocca la sua pelle malata e lo guarisce.

Il semplice pathos e la comprensibile emozione della scena possono senza dubbio spiegare perché traduttori e interpreti non prendano, di regola, in considerazione il testo alternativo scoperto in alcuni manoscritti.

A tutta prima, infatti, la formulazione di una delle nostre più antiche testimonianze, il *Codex Bezae*, confermata da tre manoscritti latini, è sconcertante e bizzarra. Qui non viene detto che Gesù prova compassione per l'uomo, bensì che si adira. In greco si tratta della differenza fra le parole *splagnistheis* e *orgistheis*. Data la sua attestazione in testimonianze sia greche sia latine, la seconda lezione è in genere riconosciuta dagli specialisti testuali come risalente almeno al II secolo. Ma è possibile che sia proprio ciò che Marco scrisse?

Come abbiamo già visto, non si può affermare con assoluta certezza che, quando la grande maggioranza dei manoscritti riporta una lezione e solo un paio ne presentano un'altra, la maggioranza sia nel giusto. Qualche volta alcuni manoscritti sembrano essere corretti anche se tutti gli altri sono discordanti. Ciò accade in parte perché la grande maggioranza dei nostri manoscritti è stata prodotta centinaia e centinaia di anni dopo gli originali, trascritta non da

questi ultimi, bensì da altre copie, assai più tarde. Una volta che si fosse fatto strada nella tradizione dei manoscritti, un cambiamento poteva essere perpetuato fino a essere *esso stesso* trasmesso con maggiore frequenza della formulazione originale. Nel caso in questione, entrambe le lezioni sembrano essere molto antiche. Qual è originale?

Se oggi i lettori cristiani potessero scegliere fra le due lezioni, senza dubbio opterebbero quasi tutti per quella più comunemente documentata nei nostri manoscritti: Gesù provava pietà per quest'uomo e così lo guarì. L'alternativa è di difficile comprensione: che cosa vorrebbe dire che Gesù è andato in collera? Non è forse questo un motivo sufficiente per presumere che Marco abbia scritto che Gesù provava compassione?

Al contrario, il fatto che una delle due lezioni sia tanto sensata e facile da capire è proprio l'elemento che induce gli studiosi a sospettare che sia errata. Come abbiamo visto, infatti, anche gli scribi preferivano che il testo non fosse problematico e che fosse semplice comprenderlo. Bisogna dunque domandarsi: è più probabile che uno scriba che copiava questo testo lo modificasse per dire che Gesù andò in collera invece di provare compassione, oppure per dire che Gesù provò compassione invece di adirarsi? Quale lezione spiega meglio l'esistenza dell'altra? Vista in questa ottica, è senz'altro più probabile la seconda. La lezione indicante un Gesù adirato è la «più difficile» e pertanto ha maggiori probabilità di essere «originale».

Esistono prove anche migliori della domanda ipotetica su quale lezione era più probabile che gli scribi inventassero. Non abbiamo manoscritti greci di Marco che contengano questo passo fino alla fine del IV secolo, quasi trecento anni dopo la stesura del suo scritto. In compenso, abbiamo due autori che copiarono l'episodio entro *vent'anni* dalla sua prima produzione.

Gli studiosi hanno da tempo riconosciuto che quello di Marco fu il primo vangelo e che sia Matteo sia Luca si servirono del suo racconto come fonte per le loro storie su

Gesù.[6] È dunque possibile esaminare Matteo e Luca per vedere come abbiano modificato Marco narrando lo stesso episodio, sia pure in modo (più o meno) differente. Così facendo, scopriamo che Matteo e Luca hanno entrambi ripreso la storia da Marco, la loro fonte comune. Colpisce il fatto che il loro racconto corrisponda quasi parola per parola a quello di Marco per quanto riguarda la richiesta del lebbroso e la risposta di Gesù nei versetti 40-41. E quale parola usano quindi per descrivere la reazione di Gesù? Prova compassione o si adira? Stranamente, Matteo e Luca omettono entrambi il termine.

Se il testo di Marco a disposizione di Matteo e Luca avesse descritto un Gesù compassionevole, perché essi avrebbero entrambi omesso il termine? Altrove, sia Matteo sia Luca descrivono un Gesù pieno di compassione e, ogni volta che Marco racconta un episodio in cui viene menzionata in maniera esplicita la compassione di Gesù, almeno uno dei due conserva questa descrizione nella propria narrazione.[7]

E l'altra opzione? E se Matteo e Luca avessero letto nel Vangelo di Marco che Gesù si adirò? Sarebbero stati propensi a eliminare *quella* emozione? Di fatto, in Marco sono presenti altri momenti in cui Gesù va in collera. In tutti questi passi, Matteo e Luca modificano il racconto. In Marco 3,5 Gesù volge «con indignazione» lo sguardo a coloro che nella sinagoga stanno a vedere se guarirà l'uomo dalla mano rattrappita. Luca riporta un versetto quasi uguale a quello di Marco, ma elimina il riferimento alla collera di Gesù. Matteo riscrive per intero questa parte dell'episodio e non accenna al moto d'ira. In maniera analoga, in Marco 10,14 Gesù si irrita con i suoi discepoli (viene usata una parola greca differente) perché non permettono alla gente di portargli i bambini affinché vengano benedetti. Matteo e Luca citano l'episodio, spesso con le stesse parole, ma eliminano *entrambi* il riferimento alla collera di Gesù (*Mt* 19,14; *Lc* 18,16).

In sintesi, Matteo e Luca non hanno difficoltà a descrivere Gesù come compassionevole, ma non lo ritraggono mai adirato. Ogni volta che ciò si verifica in una delle loro fonti (Marco), entrambi, in maniera indipendente, rielaborano l'episodio sopprimendo il termine. È dunque difficile comprendere perché avrebbero eliminato «mosso a compassione» dal racconto della guarigione del lebbroso da parte di Gesù, mentre è assai facile capire perché potessero voler espungere «adirandosi». Se poi a ciò si aggiunge la circostanza dell'attestazione di quest'ultimo vocabolo in un filone molto antico della nostra tradizione di manoscritti e la scarsa probabilità che gli scribi lo adoperassero sostituendolo al molto più comprensibile e immediato «mosso a compassione», emerge con sempre maggior chiarezza che Marco, in realtà, descrisse Gesù adirato quando il lebbroso lo avvicinò per essere guarito.

Prima di passare ad altro sarà opportuno mettere in luce una seconda questione. Ho segnalato che, laddove Matteo e Luca hanno difficoltà ad attribuire a Gesù sentimenti di collera, Marco non ha remore in tal senso. Anche nell'episodio in esame, *al di là* del problema testuale del versetto 41, Gesù non tratta con molti riguardi questo povero lebbroso. Dopo averlo guarito, «ammonendolo severamente, lo cacciò via». Questa è l'interpretazione letterale delle parole greche, di solito addolcite nella traduzione. Sono termini aspri, che altrove in Marco si trovano sempre in contesti di violento conflitto e aggressività (per esempio, quando Gesù scaccia i demoni). È difficile comprendere perché Gesù redarguirebbe con durezza quest'uomo mandandolo via, se provasse compassione per lui; se invece fosse adirato, tutto ciò avrebbe forse più senso.

Ma per quale motivo Gesù sarebbe adirato? A questo punto il rapporto fra testo e interpretazione diventa cruciale. Alcuni studiosi, che hanno preferito il testo secondo il quale Gesù «si adirò», hanno proposto interpretazioni assai improbabili. Il loro obiettivo sembra essere quello di liquidare tale emozione, rendendo Gesù compassionevole, sebbene siano consapevoli che il testo dice che si adirò.[8]

Un commentatore sostiene, per esempio, che Gesù è adirato con il mondo, che è pieno di malattie; in altre parole, amerebbe il malato, ma odierebbe la malattia. Questa interpretazione non si fonda su alcuna base testuale, ma ha il merito di fare apparire buono Gesù. Un altro interprete sostiene che Gesù è in collera perché questo lebbroso è stato emarginato dalla società, trascurando il fatto che il testo non accenna nulla sul suo essere emarginato e che, anche presumendo che lo fosse, la colpa non sarebbe stata della società del tempo, bensì della legge di Dio (in particolare del Levitico). Una terza interpretazione sostiene che, in realtà, sia proprio *questo* a provocare la collera di Gesù, che cioè la legge di Mosè imponga questo tipo di emarginazione. Una simile spiegazione trascura il fatto che alla fine del brano (v. 44) Gesù conferma la legge di Mosè e sollecita l'ex lebbroso a osservarla.

Tutte queste interpretazioni sono accomunate dal desiderio di liquidare la collera di Gesù e dalla decisione di scavalcare a questo scopo il testo. Se scegliessimo una soluzione diversa, che cosa potremmo concluderne? Mi sembra che esistano due opzioni, una incentrata sull'immediato contesto letterale del passo e l'altra sul contesto più ampio.

In primo luogo, per quanto riguarda il contesto più immediato, che impressione suscita il ritratto di Gesù nella parte iniziale del Vangelo di Marco? Mettendo per un attimo da parte ciò che pensiamo dell'identità di Gesù e limitandoci a leggere questo particolare testo, dobbiamo ammettere che la figura che ne traspare non è quella del buon pastore delle vetrate delle chiese, molto mite e benevolo. Marco comincia il suo vangelo dipingendo Gesù come un'autorità potente in senso fisico e carismatico, con la quale non si scherza. È presentato da un selvaggio profeta nel deserto, si allontana dalla società per combattere nel deserto contro Satana e le bestie feroci, torna per invocare con urgenza il pentimento dinanzi all'imminente avvento del giudizio di Dio, strappa i suoi seguaci alle loro famiglie, travolge i suoi ascoltatori con la sua autorità, respinge e vince forze demoniache in grado di sottomettere del tutto i comuni mortali, rifiuta di cedere alle richieste del popolo, ignorando coloro che lo supplicano di avere udienza.

In questo capitolo iniziale di Marco, il solo episodio in cui si accenni alla compassione personale è la guarigione della suocera di Simone Pietro, che giace malata a letto. Ma anche questa interpretazione compassionevole rimane aperta al dubbio. Alcuni osservatori disincantati hanno notato che, dopo che Gesù ha scacciato la sua febbre, la donna si alza per servire, probabilmente portando la cena.

È possibile che Gesù sia ritratto nelle scene di apertura del Vangelo di Marco come una figura potente, dotata di una forte volontà e di un suo programma, un'autorità carismatica che non ama essere disturbata? Ciò darebbe senza dubbio ragione della sua risposta al lebbroso guarito, che rimprovera con asprezza per poi allontanarlo.

Esiste però un'altra spiegazione. Come ho già segnalato, Gesù si adira anche altrove nel Vangelo di Marco. Capita ancora nel capitolo 3, che riguarda, strano a dirsi, un altro episodio di guarigione. Qui, in modo esplicito, Gesù viene descritto in collera con i farisei, che pensano non abbia l'autorità di guarire di sabato l'uomo con la mano rattrappita.

Per certi aspetti, un'ancor più stretta corrispondenza si ha in un episodio in cui la collera di Gesù non è menzionata in maniera esplicita, pur essendo evidente. In Marco 9, quando Gesù scende dal monte della trasfigurazione con Pietro, Giacomo e Giovanni, trova intorno ai suoi discepoli una folla con al centro un uomo disperato: suo figlio è posseduto da un demone. L'uomo spiega la situazione a Gesù e termina supplicandolo: «Se tu puoi qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci». Gesù replica adirato: «Se tu puoi?! Tutto è possibile per chi crede». L'uomo si fa ancora più disperato e implora: «Credo! Aiutami nella mia incredulità!». Allora Gesù scaccia il demone.

In questi episodi è palese che la collera di Gesù esplode quando qualcuno dubita della sua volontà, capacità, o autorità divina di guarire. Forse questo vale anche nel caso del lebbroso. Come nel racconto di Marco 9, uno si avvicina a Gesù e chiede cauto: «Se *vuoi*, puoi guarirmi». Gesù si adira: ma *certo* che vuole, e può e ne ha l'autorità. Guarisce l'uomo e, ancora un po' seccato, lo rimprovera con durezza e lo manda via.

Letto in questo modo, l'episodio suscita un'impressione del tutto diversa, un'interpretazione basata sul testo così come pare che Marco lo abbia scritto. Marco, a volte, descrive un Gesù adirato.[9]

Luca e un Gesù imperturbabile

A differenza di quello di Marco, il Vangelo di Luca non afferma mai in maniera esplicita che Gesù va in collera. Anzi, qui non appare mai turbato in alcun modo. Al posto di un Gesù adirato, Luca ne raffigura uno imperturbabile. Esiste un solo passo in questo vangelo in cui Gesù sembra perdere la sua compostezza. Ed è interessante notare che si tratta di un brano oggetto di acceso dibattito fra gli studiosi dei testi.[10]

Il passo in questione si colloca nel contesto della preghiera di Gesù sul monte degli Ulivi poco prima che venga tradito e arrestato (*Lc* 22,39-46). Dopo avere ingiunto ai suoi discepoli: «Pregate, per non entrare in tentazione», Gesù si allontana, si inginocchia e prega: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice. Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà!». In molti manoscritti, la preghiera è seguita dal racconto, assente altrove nei nostri vangeli, dell'accresciuta sofferenza di Gesù e del cosiddetto sudore di sangue: «Gli apparve allora un angelo dal cielo a confortarlo. In preda all'angoscia, pregava più intensamente; e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra» (vv. 43-44). La scena si conclude con Gesù che dopo la preghiera si alza, va dai discepoli e li trova addormentati. Ripete quindi il suo monito iniziale: «Pregate, per non entrare in tentazione».

Una delle caratteristiche interessanti del dibattito intorno a questo brano è l'equilibrio delle argomentazioni favorevoli o contrarie alla possibilità che i versetti esaminati (vv. 43-44) siano stati scritti da Luca oppure inseriti da uno scriba a posteriori. I manoscritti noti come più antichi e in genere riconosciuti come migliori (il testo «alessandrino») di regola non li includono È quindi possibile che siano un'aggiunta successiva dovuta ai copisti. D'altra parte, questi versetti figurano in numerose altre testimonianze e, nel complesso, sono una presenza ampiamente distribuita nell'intera tradizione manoscritta. Furono dunque aggiunti da scribi che li volevano introdurre o cancellati da scribi che li volevano eliminare? È difficile stabilirlo solo in base ai manoscritti stessi.

Per dirimere la questione, alcuni studiosi hanno proposto di prendere in considerazione altre caratteristiche dei versetti. Qualcuno, per esempio, ha sostenuto che sono molto simili per vocabolario e stile a quanto si trova altrove in Luca (argomentazione basata su «probabilità intrinseche»): le apparizioni di angeli sono comuni in Luca e numerose parole ed espressioni del brano ricorrono in altri luoghi del suo vangelo, ma non in altre parti del Nuovo Testamento (come il verbo usato per «confortarlo»).

Tale argomentazione, tuttavia, non si è rivelata convincente per tutti, poiché la maggior parte di queste idee, costruzioni e frasi «caratteristiche di Luca» sono formulate in modi *non caratteristici* per Luca (per esempio, mai altrove in Luca accade che gli angeli appaiano senza parlare) oppure sono comuni in testi ebraici e cristiani estranei al Nuovo Testamento. Inoltre, in questi versetti la concentrazione di parole ed espressioni *insolite* è perfino esagerata: tre delle parole chiave (*angoscia*, *sudore* e *gocce*), per esempio, non si trovano altrove in Luca né negli Atti (l'altro testo scritto dallo stesso autore). In definitiva, pronunciarsi su questi versetti basandosi sul vocabolario e sullo stile è difficile.

Un'altra argomentazione adottata dagli studiosi riguarda la struttura letteraria del brano. In poche parole, il passo sembra strutturato di proposito come ciò che gli studiosi definiscono un *chiasmo*. In una struttura chiastica, la prima frase del brano corrisponde all'ultima, la seconda alla penultima, la terza alla terz'ultima, e così via. In altri termini, si tratta di un disegno intenzionale, il cui scopo è focalizzare l'attenzione sul centro del passo in quanto fulcro dello stesso. E così in questo caso: Gesù (*a*) dice ai suoi discepoli: «Pregate, per non entrare in tentazione» (v. 40). Poi (*b*) si allontana da loro e (*c*) si inginocchia a pregare (v. 41). Il centro del brano è (*d*) la preghiera stessa di Gesù, una preghiera messa come fra parentesi dalla sua richiesta che sia fatta la volontà di Dio (v. 42). Dopo la preghiera Gesù (*c*) si alza e (*b*) torna dai suoi discepoli (v. 45). Trovandoli addormentati, (*a*) ancora una volta si rivolge loro con le stesse parole dicendo: «Pregate, per non entrare in tentazione» (v. 46).

Ciò che conta non è la mera presenza di questa chiara struttura letteraria, bensì il fatto che il chiasmo contribuisca al significato del passo. L'episodio inizia e finisce con l'esortazione ai discepoli di pregare per evitare di cadere in tentazione. Da tempo la preghiera è stata riconosciuta come un tema importante nel Vangelo di Luca (più che negli altri vangeli): qui essa assume particolare risalto, perché la preghiera di Gesù è proprio al centro del brano ed esprime il suo desiderio, compreso come fra parentesi nella sua più vasta aspirazione che sia fatta la volontà del Padre (v. 42).

In quanto centro della struttura chiastica, questa preghiera rappresenta il punto focale del passo, e, di conseguenza, la chiave della sua interpretazione. È una lezione sull'importanza della preghiera di fronte alla tentazione. I discepoli, nonostante Gesù chieda loro più volte di pregare, si addormentano. Subito la folla arriva per arrestare Gesù. E che cosa succede? I discepoli, che non hanno pregato, cadono «in tentazione»: abbandonano il posto, lasciando

Gesù ad affrontare da solo il suo destino. E Gesù, che *ha* pregato prima dell'avvento della sua prova? Quando arriva la folla, si sottomette sereno alla volontà del Padre, arrendendosi al martirio preparato per lui.

Come da tempo riconosciuto, il racconto della Passione di Luca è una storia del martirio di Gesù, un martirio che, al pari di molti altri, serve a dare ai fedeli un esempio di come mantenersi risoluti dinanzi alla morte. Il martirologio di Luca mostra che solo la preghiera può preparare a morire.

Che cosa succede, tuttavia, se si inseriscono nel brano i versetti contestati (vv. 43-44)? A livello letterario, il chiasmo che pone al centro la preghiera di Gesù risulta del tutto rovinato. Il centro del brano, e dunque il suo punto focale, diventa l'angoscia di Gesù, un'angoscia tanto tremenda da richiedere un consolatore soprannaturale per avere la forza di sopportarla. È significativo che in questa versione più estesa dell'episodio, la preghiera di Gesù non generi la calma sicurezza che emana dal resto del racconto, anzi, è solo dopo avere pregato «ancor più intensamente» che il suo sudore assume la parvenza di grandi gocce di sangue che cadono a terra. A mio avviso non si tratta soltanto della perdita di una bella struttura letteraria: il centro dell'attenzione si sposta, infatti, su Gesù in profonda e straziante agonia e bisognoso di un intervento miracoloso.

Può non apparire di per sé come un problema insormontabile, fino a quando si comprende che in nessun altro punto nel Vangelo di Luca Gesù viene descritto in questo modo. Al contrario, l'evangelista si è impegnato molto per contrastare proprio la visione di Gesù inclusa in questi versetti. Invece di affrontare la sua Passione con paura e ansia, angosciato dal suo imminente destino, il Gesù di Luca va verso la morte sereno e controllato, sicuro della volontà del Padre suo fino alla fine. È un fatto notevole, di particolare rilevanza per il nostro problema testuale, che Luca abbia potuto delineare questa immagine di Gesù solo eliminando dalle sue fonti (per esempio, il Vangelo di

Marco) le tradizioni in contraddizione con essa. Soltanto il testo più esteso di Luca 22,43-44 spicca come anomalo.

A questo riguardo è istruttivo un semplice confronto dell'episodio nella versione di Marco (si tenga presente che quest'ultimo era la fonte di Luca, da questi modificata per porre in risalto aspetti che lo caratterizzano). Luca, infatti, ha omesso completamente la dichiarazione di Marco secondo cui Gesù «cominciò a sentire paura e angoscia» (*Mc* 14,33), nonché il commento di Gesù ai suoi discepoli: «La mia anima è triste fino alla morte» (*Mc* 14,34). Invece di cadere a terra angosciato (*Mc* 14,35), il Gesù di Luca si inginocchia (*Lc* 22,41). In Luca, Gesù non chiede che quell'ora si allontani (si veda *Mc* 14,35) e invece di pregare tre volte che il calice sia allontanato da lui (*Mc* 14,36.39.41), lo chiede solo una volta (*Lc* 22,42), premettendo alla sua preghiera, solo in Luca, l'importante condizione «se vuoi».

E così, mentre la fonte di Luca, il Vangelo di Marco, ritrae Gesù sofferente mentre prega nel giardino, Luca conferisce alla scena una forma del tutto nuova, mostrando Gesù in pace davanti alla morte. L'unica eccezione è il racconto del «sudore come gocce di sangue», che non compare nelle nostre prime e migliori testimonianze. Perché Luca sarebbe arrivato a tanto pur di eliminare il ritratto di un Gesù tormentato fatto da Marco, se poi quest'angoscia era il punto essenziale della sua storia?

È chiaro che Luca non condivide l'interpretazione di Marco, secondo il quale Gesù era angosciato, quasi alla disperazione. Nei loro successivi racconti della crocifissione ciò è più evidente che mai. Marco descrive un Gesù silenzioso lungo il percorso verso il Golgota. I suoi discepoli sono fuggiti, anche le donne fedeli guardano solo «da lontano». Tutti i presenti lo scherniscono, i passanti, le autorità ebraiche ed entrambi i ladroni. Il Gesù di Marco è stato picchiato, deriso, abbandonato e dimenticato, non solo dai propri seguaci, ma alla fine da Dio stesso. Le sue uniche parole durante l'intera vicenda vengono proprio alla fine, quando esclama a gran voce: «*Eloì, Eloì, lema sa-*

bactani?» (Mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato?). Dopo di che emette un alto grido e muore.

Ancora una volta, questo ritratto è in netto contrasto con ciò che troviamo in Luca. Nel racconto di quest'ultimo, Gesù è tutt'altro che silenzioso e, quando parla, dimostra di essere ancora controllato, fiducioso in Dio suo Padre, sicuro del proprio destino, preoccupato per quello degli altri. Secondo Luca, in cammino verso il luogo della sua crocifissione Gesù, vedendo un gruppo di donne che piangono la sua disgrazia, le invita a non piangere per lui, ma per se stesse e i loro figli, per il disastro che presto li colpirà (23,27-31).

Mentre lo inchiodano alla croce, invece di restare in silenzio prega Dio: «Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno» (23,34). In croce, nell'agonia della sua Passione, Gesù intrattiene una conversazione con uno dei malfattori crocifissi accanto a lui, assicurandogli che quel giorno saranno insieme in paradiso (23,43). Il fatto più significativo è che alla fine, nell'assoluta certezza della propria posizione al cospetto di Dio, il Gesù di Luca, invece di emettere il suo drammatico grido di abbandono, raccomanda la propria anima al Padre amorevole: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito!» (23,46).

Sarebbe difficile esagerare l'importanza delle modifiche che Luca apportò alla sua fonte (Marco) ai fini della comprensione del nostro problema testuale. In nessun momento del racconto della Passione, il Gesù di Luca perde il controllo, non è mai in profonda e prostrante angoscia per la propria sorte. È padrone del proprio destino, consapevole di ciò che deve fare e di quanto gli accadrà quando lo avrà fatto. È un uomo in pace con se stesso e sereno davanti alla morte.

Che cosa dobbiamo dire dunque dei nostri contestati versetti? Sono gli unici nell'intero Vangelo di Luca a inficiare questo limpido ritratto. Solo qui Gesù si tormenta per la sua sorte imminente, solo qui appare fuori controllo, incapace di sopportare il peso del suo destino. Perché Luca

avrebbe completamente eliminato ogni traccia dell'angoscia di Gesù altrove, se intendeva metterla in risalto con ancor maggiore intensità in questo passo? Perché eliminare materiale compatibile della sua fonte, sia prima sia dopo i versetti in questione? Pare dunque che il resoconto del «sudore ... come gocce di sangue», assente dai nostri primi e migliori manoscritti, non sia originale per Luca, bensì un'aggiunta introdotta nel vangelo dagli scribi.[11]

La Lettera agli ebrei e un Gesù abbandonato

Il ritratto di Gesù delineato nel Vangelo di Luca è in contrasto non soltanto con quello del Vangelo di Marco, ma anche con quello di altri autori neotestamentari, compreso lo sconosciuto autore della Lettera agli ebrei, che sembra presupporre la conoscenza di tradizioni della Passione in cui Gesù era terrorizzato dinanzi alla fine e e moriva senza il soccorso né il sostegno divino, come si può notare nella soluzione di uno dei più interessanti problemi testuali del Nuovo Testamento.[12]

Il contesto in cui si presenta il problema descrive la sottomissione finale di ogni cosa a Gesù, il Figlio dell'uomo. Anche in questo caso, ho messo fra parentesi le varianti testuali in questione.

> Avendogli [Dio] assoggettato ogni cosa, nulla ha lasciato che non gli fosse sottomesso. Tuttavia al presente non vediamo ancora che ogni cosa sia a lui sottomessa. Però quel Gesù, che fu fatto di poco inferiore agli angeli, lo vediamo ora coronato di gloria e di onore a causa della morte che ha sofferto, perché [*per grazia di Dio/senza Dio*] egli sperimentasse la morte a vantaggio di tutti (*Eb* 2,8-9).

Anche se quasi tutti i manoscritti superstiti indicano che Gesù morì per tutti «per grazia di Dio» (*chariti theou*), un paio affermano, invece, che morì «senza Dio» (*chōris theou*). Vi sono buoni motivi per pensare che quest'ultima lezione, tuttavia, fosse quella originale della Lettera agli ebrei. Non è necessario che mi addentri nei meandri del supporto dei manoscritti alla lezione «senza Dio» se non

per dire che, nonostante compaia in appena due documenti del X secolo, si sa che uno di questi (Ms. 1739) fu prodotto da una copia antica almeno quanto i nostri più antichi manoscritti. E, fatto ancor più interessante, Origene, lo studioso dell'inizio del III secolo, ci informa che questa era la lezione della maggioranza dei manoscritti della sua epoca. Anche altre prove ne suggeriscono l'antica diffusione: si trovava nei manoscritti noti ad Ambrogio e Gerolamo nell'Occidente latino ed è citata da una serie di autori ecclesiastici fino all'XI secolo. Così, malgrado non sia molto documentata nei nostri manoscritti superstiti, in passato questa lezione era supportata da solide prove esterne.

Passando dalle prove esterne a quelle interne, non possono sussistere dubbi sulla superiorità di questa variante poco documentata. Abbiamo già visto come fosse più probabile che gli scribi semplificassero una lezione difficile da comprendere, piuttosto che complicarne una facile. Questa variante è un perfetto esempio di tale fenomeno. In genere i cristiani dei primi secoli consideravano la morte di Gesù come la manifestazione suprema della grazia di Dio. Affermare che Gesù morì «senza Dio» potrebbe comportare diverse interpretazioni, quasi sempre difficili da accettare. Dal momento che gli scribi devono avere creato una di queste lezioni partendo dall'altra, non sussistono molti dubbi riguardo a quale delle due rappresenti con maggiore probabilità la corruzione.

Ma l'alterazione fu intenzionale? Gli assertori del testo più documentato («per grazia di Dio») hanno naturalmente dovuto sostenere che il cambiamento non fu introdotto di proposito (altrimenti il testo da loro privilegiato sarebbe stato quasi certamente la modifica). Facendo di necessità virtù, dunque, hanno escogitato scenari alternativi per spiegare l'origine *accidentale* della lezione più difficile. Il più comune è la semplice supposizione che, considerata la somiglianza formale fra le parole in questione (*chariti/chōris*), uno scriba abbia confuso senza volere il termine *grazia* con la preposizione *senza*.

Questa tesi, tuttavia, sembra poco probabile. È più verosimile che uno scriba negligente o distratto modificasse il suo testo scrivendo una parola usata con *minore* frequenza nel Nuovo Testamento («senza») oppure una ricorrente con *maggiore* frequenza («grazia», quattro volte più comune)? È più verosimile che abbia coniato un'espressione altrimenti assente dal Nuovo Testamento («senza Dio») o una che si presenta più di venti volte («per grazia di Dio»)? È più verosimile che abbia prodotto, anche per errore, una frase bizzarra e problematica, o invece una familiare e facile? Senza dubbio quest'ultima: è tipico dei lettori scambiare parole inconsuete per altre comuni e semplificare ciò che è complesso, specie quando le loro menti si sono in parte distratte. Di conseguenza, anche la teoria della disattenzione indurrebbe a propendere per la lezione meno documentata («senza Dio») come originale.

La teoria più diffusa fra coloro che ritengono che l'espressione *senza Dio* non sia originale è che la lezione sia nata come nota a margine: uno scriba avrebbe letto in Ebrei 2,8 che «tutte le cose» devono essere soggette alla signoria di Cristo, e avrebbe subito pensato alla Prima lettera ai corinzi 15,27:

> perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi [di Cristo]. Però quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che significa tutto *eccetto* Colui che gli ha sottomesso ogni cosa [cioè, Dio stesso non è compreso fra le cose alla fine assoggettate a Cristo].

Stando a questa ipotesi, lo scriba che copiava Ebrei 2 voleva fosse chiaro anche qui che, quando il testo indica che ogni cosa viene assoggettata a Cristo, ciò non include Dio Padre. Per evitare fraintendimenti, il copista avrebbe quindi inserito una nota esplicativa a margine di Ebrei 2,8 (una sorta di riferimento incrociato a *1 Cor* 15,27), specificando che non viene lasciato nulla che non sia assoggettato a Cristo «eccetto Dio». Questa nota sarebbe poi stata trasferita da un altro scriba successivo, poco attento, nel testo del versetto seguente, Ebrei 2,9, di cui aveva pensato dovesse far parte.

Per quanto popolare, la soluzione è fin troppo sofisticata e presuppone un eccesso di fasi discutibili per funzionare. Non esiste alcun manoscritto che documenti *entrambe* le lezioni (cioè la correzione a margine o nel testo del versetto 8, dove dovrebbe essere, *e* il testo originale del versetto 9). Inoltre, se uno scriba aveva pensato che la nota fosse una correzione a margine, perché l'aveva trovata a margine del versetto 8 e non del versetto 9? E infine, se lo scriba autore della nota l'aveva ideata in riferimento alla Prima lettera ai corinzi, non avrebbe scritto «eccetto Dio» (*ektos theou*, l'espressione che ricorre nel brano della Prima lettera ai corinzi) invece di «senza Dio» (*chōris theou*, espressione che non si trova nella Prima lettera ai corinzi)?

In sintesi, se l'espressione *per grazia di Dio* fosse la versione originale di Ebrei 2,9, sarebbe assai difficile dar conto dell'espressione *senza Dio*. Nello stesso tempo, mentre appare difficile che uno *scriba* possa aver detto che Cristo morì «senza Dio», vi sono tutte le ragioni di ritenere che fosse proprio questo ciò che scrisse l'autore del testo. Questa lezione meno documentata è infatti anche più coerente con la teologia della Lettera agli ebrei («probabilità intrinseche»). Mai, in tutta l'epistola, la parola *grazia* (*charis*) è riferita alla morte di Gesù o ai benefici della salvezza che aumentano in conseguenza di essa; al contrario, è collegata con coerenza al dono della salvezza *ancora* da concedere al credente dalla benevolenza di Dio (si veda in particolare *Eb* 4,16; 10,29; 12,15 e 13,24).

Dal punto di vista storico, senza dubbio i cristiani sono stati più influenzati da altri autori neotestamentari, soprattutto Paolo, che consideravano il sacrificio di Gesù sulla croce la manifestazione suprema della grazia di Dio. Ma nella Lettera agli ebrei il termine non è impiegato in questa accezione, benché gli scribi, che ritenevano Paolo l'autore, non se ne siano forse resi conto.

L'affermazione che Gesù morì «senza Dio», enigmatica se considerata a sé stante, assume un senso convincente

nel più ampio contesto letterario dell'epistola. Premesso che l'autore non si riferisce mai alla morte di Gesù come a una manifestazione di «grazia», più volte mette in risalto che essa è stata del tutto umana, ignominiosa, lontana sotto ogni aspetto dal regno da cui era venuto, il regno di Dio; di conseguenza, il suo sacrificio è stato accettato come la perfetta espiazione dei peccati. Per giunta, Dio non è intervenuto nella Passione di Gesù né ha fatto nulla per ridurre il suo dolore.

Così, per esempio, ai versetti 5,7 l'autore descrive Gesù dinanzi alla morte, che implora Dio con alte grida e lacrime. Nel versetto 12,2 si dice che sopportò l'«ignominia» della sua morte, non perché Dio lo sostenesse, ma perché sperava nella rivincita. In tutta l'epistola si dice che Gesù vive il dolore e la morte come gli altri esseri umani «in ogni senso». La sua non fu un'agonia attenuata da una particolare dispensa divina.

Questo, dato ancor più significativo, è il tema principale dell'immediato contesto di Ebrei 2,9, che pone in rilievo come Cristo si sia abbassato al di sotto degli angeli per condividere appieno sangue e carne, vivere le sofferenze dell'umanità e morire una morte umana. La sua morte è senz'altro conosciuta come portatrice di salvezza, ma il brano non accenna alla grazia di Dio come manifesta nell'opera di espiazione di Cristo, concentrandosi piuttosto sulla cristologia, sulla condiscendenza di Cristo nel regno transitorio della sofferenza e della morte. Gesù vive la sua Passione da essere umano fino in fondo, senza alcun soccorso che sarebbe potuto appartenergli in virtù della sua posizione elevata. L'opera che ha iniziato con la sua condiscendenza viene portata a termine nella sua morte, una morte che doveva essere «senza Dio».

Come mai la lezione «senza Dio», difficile da spiegare come alterazione introdotta dagli scribi, è conforme alle preferenze linguistiche, allo stile e alla teologia della Lettera agli Ebrei, mentre la lezione alternativa «per grazia di Dio», che non avrebbe creato alcuna difficoltà agli scribi, è

in contrasto sia con ciò che l'epistola dice della morte di Cristo sia con il modo in cui lo dice? Sembra proprio che in origine Ebrei 2,9 narrasse che Gesù morì «senza Dio», abbandonato, appunto come viene ritratto nel racconto della Passione del Vangelo di Marco.

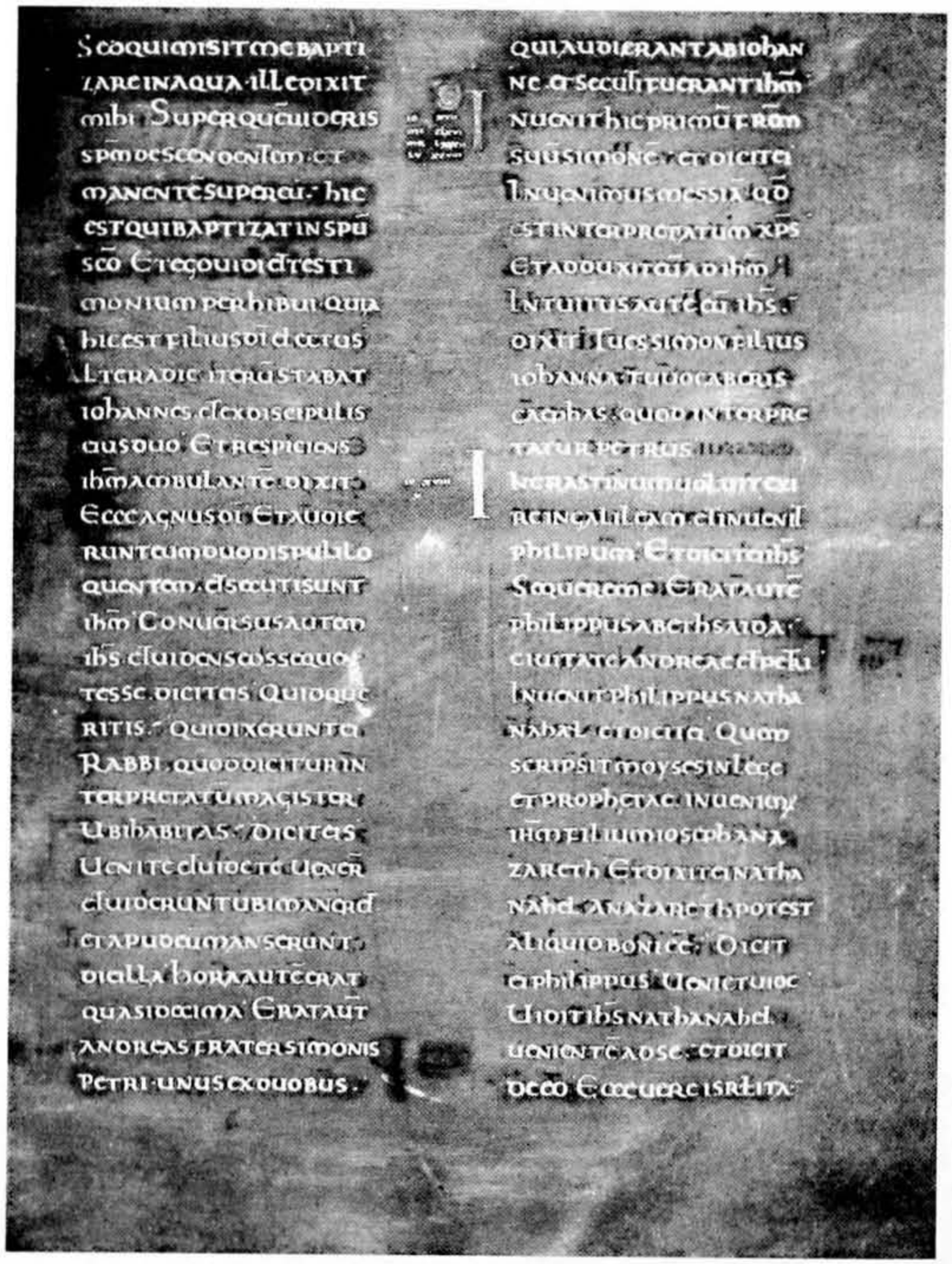
Conclusione

In ciascuno dei tre casi che abbiamo preso in esame un'importante variante testuale svolge un ruolo significativo nel modo in cui il brano in questione viene interpretato. È senz'altro rilevante sapere se in Marco 1,41 Gesù provasse compassione o collera, se in Luca 22,43-44 fosse calmo e sereno oppure molto angosciato, e se in Ebrei 2,9 lo si descrivesse morire «per grazia di Dio» oppure «senza Dio». Potremmo facilmente analizzare altri brani per capire quanto sia importante conoscere le parole di un autore al fine di interpretarne il messaggio.

Ma la tradizione testuale del Nuovo Testamento implica molto di più della mera definizione di ciò che di fatto scrissero i suoi autori. Esiste anche la questione del *perché* furono modificate queste parole e di come questi cambiamenti influiscono sul significato dei rispettivi scritti. Il tema della modifica delle Sacre Scritture nel cristianesimo delle origini sarà trattato nei prossimi due capitoli, nei quali tenterò di mostrare come scribi non del tutto soddisfatti di ciò che dicevano i libri del Nuovo Testamento ne cambiarono le parole affinché sostenessero con maggiore chiarezza la cristianità ortodossa contrastando con più vigore eretici, donne, ebrei e pagani.

VI

Alterazioni del testo con motivazioni teologiche



Una pagina del Vangelo di Giovanni tratta da uno dei più preziosi manoscritti biblici del X secolo: scritto su pergamena color porpora con inchiostro d'argento. (*Vangeli d'oro di Enrico VIII, Abbazia di San Massimino, Trier. The Pierpont Morgan Library,* NY; *The Pierpont Morgan Library/Art Resource,* NY)

La critica testuale comporta qualcosa di più della semplice definizione del testo originale; consiste anche nell'osservare come esso sia giunto a subire modifiche nel corso del tempo, sia per errori degli scribi sia per modifiche che costoro introdussero di proposito. Queste ultime, le alterazioni intenzionali, possono rivestire grande importanza, non perché contribuiscano a farci comprendere ciò che gli autori intendevano dire, ma perché possono fornire informazioni su come i loro testi venivano interpretati da coloro che li trascrivevano. Osservando come gli scribi modificavano i testi, possiamo ricavarne indizi su ciò che essi ritenevano importante e, di conseguenza, imparare a conoscere meglio la storia di scritti che furono copiati e ricopiati per secoli.

La tesi illustrata in questo capitolo è che talvolta i passi del Nuovo Testamento furono modificati per motivi di ordine teologico. Questo avvenne ogni volta che i copisti si preoccuparono di garantire che i libri dicessero quello che essi volevano. Qualche volta ciò si verificò a causa delle dispute teologiche che infuriavano all'epoca. Per comprendere questo tipo di modifica è necessario sapere qualcosa delle controversie teologiche dei primi secoli del cristianesimo, i secoli in cui nelle Sacre Scritture fu introdotta la maggior parte delle alterazioni, prima che gli scribi «professionisti» diventassero una presenza diffusa e costante.

Il contesto teologico della trasmissione degli scritti

Sappiamo molte cose sul cristianesimo del II e del III secolo, pressappoco l'epoca fra il completamento della stesura dei libri del Nuovo Testamento e la conversione a questa religione dell'imperatore romano Costantino che, come abbiamo visto, cambiò tutto.[1] In questi primi due secoli le differenze teologiche fra i primi cristiani erano assai spiccate. Anzi, a dire il vero erano tali che gruppi che si definivano cristiani aderivano a credenze e pratiche che oggi quasi tutti i fedeli considererebbero senz'altro illegittime.[2]

Nel II e III secolo c'erano cristiani che credevano in un unico Dio, il creatore di tutto ciò che è. Altri, che pure si definivano cristiani, sostenevano invece l'esistenza di due diversi dei, uno dell'Antico Testamento (il Dio dell'ira) e uno del Nuovo (il Dio di amore e misericordia). Non si trattava di due diversi aspetti dello stesso Dio: erano proprio due divinità distinte. Si noti che i gruppi in questione, compresi i seguaci di Marcione (che abbiamo già incontrato), asserivano che la loro fede era l'autentico insegnamento di Gesù e dei suoi apostoli. Altri gruppi, per esempio i cristiani gnostici, propugnavano l'esistenza non di due dei soltanto, bensì di dodici. Altri parlavano di trenta, altri ancora di trecentosessantacinque. Tutte queste comunità affermavano di essere cristiane, sostenendo la veridicità delle proprie dottrine, attribuite agli insegnamenti di Gesù e dei suoi seguaci.

Come mai questi gruppi non si limitavano a leggere il Nuovo Testamento per verificare se le loro opinioni fossero errate? Perché non *esisteva* alcun Nuovo Testamento. A quell'epoca tutti i libri che ne fanno parte erano di certo già stati scritti, ma ne circolavano molti altri, anch'essi attribuiti ad apostoli di Gesù: diversi vangeli, atti, epistole e apocalissi contenenti punti di vista assai lontani da quelli reperibili nei libri che finirono per entrare a far parte del canone neotestamentario. Lo stesso Nuovo Testamento

emerse da questi conflitti su Dio (o sugli dei) perché un gruppo di credenti acquisì più proseliti di tutti gli altri e decise quali libri dovessero esservi inclusi. Durante il II e il III secolo, invece, non esisteva alcun canone né una teologia condivisa. Esisteva, al contrario, una grande varietà: gruppi diversi che rivendicavano teologie diverse fondate su testi diversi, tutti attribuiti ad apostoli di Gesù.

Alcune comunità cristiane sostenevano che Dio avesse creato questo mondo, altri che il vero Dio non lo avesse creato (dopotutto è un luogo nefasto), che esso fosse anzi il risultato di un disastro cosmico. C'erano gruppi secondo i quali le Sacre Scritture ebraiche erano state date dal solo vero Dio, altri che sostenevano che esse appartenevano al Dio inferiore degli ebrei, che non era il vero Dio. Certi gruppi affermavano che Gesù Cristo era l'unico Figlio di Dio, al tempo stesso del tutto umano e del tutto divino, altri proclamavano che Cristo era del tutto umano e per nulla divino, o del tutto divino e per nulla umano, e altri ancora che in Gesù Cristo sussistevano due persone distinte: un essere divino (Cristo) e un essere umano (Gesù). Alcune di queste comunità credevano che la morte di Cristo avesse portato la salvezza al mondo, altre che la sua morte non avesse nulla a che vedere con la salvezza di questo mondo e, infine, altre ancora asserivano che in realtà Cristo non era mai morto.

Nei primi secoli della Chiesa ogni gruppo tentava di convincere gli altri della verità delle proprie affermazioni e ogni punto di vista fu quindi argomento di costante analisi, dialogo e scambio. Alla fine soltanto una comunità «si impose» in questi dibattiti e decise quale sarebbe stata la fede cristiana; il credo avrebbe affermato che esiste un unico Dio, il creatore, che suo Figlio Gesù è sia umano che divino e che la salvezza è venuta grazie alla sua morte e resurrezione. Fu questo gruppo a decidere quali libri sarebbero stati compresi nel canone delle Sacre Scritture. Entro la fine del IV secolo la maggioranza dei cristiani convenne che il canone dovesse includere i quattro vange-

li, gli Atti degli apostoli, le lettere di Paolo e un gruppo di altre lettere come la Prima lettera di Giovanni e la Prima lettera di Pietro, insieme all'Apocalisse di Giovanni. E chi aveva copiato questi testi? Cristiani delle stesse congregazioni, cristiani intimamente consapevoli e perfino coinvolti nei dibattiti sull'identità di Dio, sulla posizione delle Scritture ebraiche, sulla natura di Cristo e sugli effetti della sua morte.

Il gruppo che si affermò come «ortodosso» (che cioè possedeva quella che considerava «la retta dottrina») stabilì quindi cosa avrebbero creduto e letto come Sacre Scritture le generazioni cristiane future. Come dovremmo chiamare le opinioni «ortodosse» prima che diventassero l'opinione maggioritaria dei cristiani? La scelta migliore è forse chiamarle proto-ortodosse, per significare che rappresentavano le idee dei cristiani «ortodossi» prima che questo gruppo si imponesse nelle dispute, più o meno verso l'inizio del IV secolo.

Queste controversie influenzarono gli scribi mentre riproducevano le Sacre Scritture? In questo capitolo sostengo appunto tale tesi. Per dimostrarla mi limiterò a un unico aspetto delle controversie teologiche del II e del III secolo, la questione della natura di Cristo. Era umano? Era divino? Era entrambe le cose? Se era entrambe le cose, era due esseri distinti, uno divino e uno umano? Oppure era un unico essere al tempo stesso umano e divino? Si tratta di interrogativi che furono alla fine risolti nei credo formulati e quindi tramandati fino ai nostri giorni, credo che propugnano l'esistenza di «un unico Signore Gesù Cristo», interamente sia Dio sia uomo. Prima che si giungesse a questa formulazione, vi era un dissenso assai diffuso e le dispute al riguardo ebbero ripercussioni sui nostri testi delle Sacre Scritture.[3]

Per illustrare l'argomento prenderò in esame tre aspetti della controversia sulla natura di Cristo, analizzando i modi in cui i testi dei libri che sarebbero diventati il Nuovo Testamento furono cambiati da scribi (senza dubbio)

benintenzionati, che li modificarono di proposito per renderli più assimilabili alle proprie concezioni teologiche e meno a quelle dei rispettivi avversari. Il primo aspetto di cui mi occuperò riguarda la tesi, avanzata da alcuni cristiani, che Gesù fosse tanto profondamente umano da non potere essere divino. Era l'opinione di un gruppo di fedeli che gli studiosi odierni chiamano «adozionisti». Il mio assunto è che gli scribi cristiani che si opponevano alle idee adozionistiche modificarono i testi in alcuni passaggi per porre in evidenza che Gesù non era soltanto umano, bensì anche divino. Potremmo definire queste modifiche «alterazioni antiadozioniste» delle Sacre Scritture.

Alterazioni antiadozioniste

Sappiamo che nel II e nel III secolo diversi gruppi cristiani avevano una concezione «adozionista» di Cristo. La dottrina è definita adozionista perché, secondo i suoi sostenitori, Gesù non era divino, bensì un essere del tutto umano, che Dio aveva «adottato» come figlio al momento del suo battesimo.[4]

Gli adozionisti del primo cristianesimo

Uno dei gruppi più conosciuti del cristianesimo primitivo che propugnava una cristologia adozionista fu la setta giudeocristiana i cui membri erano noti come «ebioniti». Non sappiamo con certezza perché fossero chiamati così. L'origine del nome potrebbe essere stata un'autodesignazione basata sul termine ebraico *ebyon*, che significa «povero». Questi seguaci di Gesù imitavano forse i primi discepoli rinunciando a ogni cosa per la loro fede e diventando volontariamente poveri per amore degli altri.

Qualunque fosse l'origine del loro nome, le tesi del gruppo sono riferite con chiarezza nelle nostre antiche testimonianze, scritte soprattutto dai loro nemici, che li consideravano eretici. Questi seguaci di Gesù erano, come

lui, ebrei; a distinguerli dagli altri cristiani era la loro convinzione che, per seguire Gesù, fosse *necessario* essere ebrei. Per gli uomini ciò comportava la circoncisione. Per uomini e donne significava rispettare la legge ebraica data da Mosè, inclusi i precetti sull'alimentazione kasher e l'osservanza del sabato e delle festività ebraiche.

In particolare, gli ebioniti si distinguevano dagli altri cristiani perché consideravano Gesù il messia ebraico. Essendo rigorosamente monoteisti, credevano che Dio potesse essere soltanto uno, sostenevano che Gesù non fosse divino, bensì un essere umano non diverso nella sua «natura» dal resto di noi. Nato dall'unione sessuale dei suoi genitori, Giuseppe e Maria, partorito come chiunque altro (sua madre non era vergine) e poi allevato in una casa ebraica. A renderlo diverso da tutti gli altri era il suo essere più retto nel seguire la legge ebraica; a causa della sua grande rettitudine, Dio lo aveva adottato come figlio al suo battesimo, quando una voce era giunta dal cielo annunciando che egli era il figlio di Dio. Da quel momento, Gesù si era sentito chiamato a compiere la missione cui Dio lo aveva destinato: morire sulla croce, come giusto sacrificio per i peccati degli altri. In fedele obbedienza alla sua vocazione lo fece e Dio onorò il suo sacrificio resuscitandolo dai morti e innalzandolo al cielo, dove si trova ancora in attesa di tornare come giudice sulla terra.

Secondo gli ebioniti, dunque, Gesù non era preesistente, non era nato da una vergine, non era egli stesso divino. Era un uomo giusto, eccezionale, che Dio aveva scelto e posto in un rapporto particolare con se stesso.

In risposta alle teorie adozioniste, i cristiani proto-ortodossi sostenevano che Gesù non era «meramente» umano, bensì era divino, in un certo senso Dio stesso. Era nato da una vergine, era più giusto di chiunque altro perché era diverso per natura e al suo battesimo Dio non lo aveva *reso* suo figlio (per adozione), ma aveva soltanto affermato che era suo figlio, come lo era dall'eternità.

In che modo queste dispute influirono sui testi delle Sacre Scritture in circolazione nel II e nel III secolo, testi copiati da scribi non professionisti, coinvolti essi stessi in maggiore o minore misura in tali controversie?

Le varianti che sembrano essere state introdotte da copisti che promuovevano un punto di vista adozionista, se esistono, sono rare. Tale mancanza di testimonianze non dovrebbe stupire. Se un cristiano adozionista *avesse* inserito le proprie teorie nei testi delle Sacre Scritture, di certo trascrittori di epoca successiva, che seguivano una linea più ortodossa, le avrebbero corrette. Ciò che troviamo, invece, sono esempi in cui i testi sono stati modificati al fine di contrastare una cristologia adozionista. Tali modifiche enfatizzano il fatto che Gesù nacque da una vergine, che non fu adottato al battesimo e che era egli stesso Dio.

Modifiche antiadozioniste del testo

In effetti, abbiamo già visto una variazione testuale collegata a questa controversia cristologica nella disamina fatta nel IV capitolo circa le ricerche testuali di J.J. Wettstein. Wettstein esaminò il *Codex Alexandrinus*, ora presso la British Library, e stabilì che nella Prima lettera a Timoteo 3,16, nel punto in cui la maggior parte dei manoscritti di epoca più tarda parla di Cristo come di «Dio reso manifesto nella carne», il manoscritto antico parlava, invece, di Cristo «il quale fu reso manifesto nella carne». In greco il cambiamento è minimo: si tratta della differenza fra un theta e un omicron, che si somigliano molto (ΘΣ e ΟΣ). Uno scriba aveva modificato la lezione originale, in modo tale che non si leggesse più «il quale», bensì «Dio» (reso manifesto nella carne).

In altre parole, questo correttore, in un secondo momento, modificò il testo per sottolineare la divinità di Cristo. Sorprende notare che la stessa correzione ebbe luogo in quattro altri antichi manoscritti della Prima lettera a Timoteo, che furono tutti modificati dai rispettivi correttori nello stesso modo, così da chiamare esplicitamente Gesù

«Dio». Questo divenne il testo base di gran parte dei manoscritti bizantini più tardi (cioè medievali) e quindi di gran parte delle prime traduzioni.

I nostri più antichi e migliori manoscritti, tuttavia, parlano di Cristo «che» si manifestò nella carne, senza definire Gesù Dio a chiare lettere. Il cambiamento che giunse a dominare i manoscritti medievali, dunque, fu attuato per enfatizzare la divinità di Gesù in un testo che, al riguardo, era nel migliore dei casi ambiguo. Questo sarebbe un esempio di modifica antiadozionista, un'alterazione del testo introdotta per contrastare la tesi che la natura di Gesù fosse in tutto e per tutto umana, non divina.

Altri cambiamenti in senso antiadozionista ebbero luogo nei manoscritti che testimoniano la gioventù di Gesù nel Vangelo di Luca. In un punto si dice che quando Giuseppe e Maria portarono Gesù al Tempio e il pio Simeone lo benedisse, «il padre suo e la madre si stupivano delle cose che si dicevano di lui» (*Lc* 2,33). Il padre suo? Come poteva il testo definire Giuseppe padre di Gesù, se Gesù era nato da una vergine? Non meraviglia che un gran numero di scribi abbia modificato il passo eliminando questo potenziale problema: «Giuseppe e sua madre si stupivano...». In tal modo il testo non avrebbe potuto essere usato da un cristiano adozionista per sostenere che Giuseppe era il padre del bambino.

Un fenomeno analogo si verifica qualche versetto più avanti, nel racconto di Gesù dodicenne nel Tempio. L'episodio è noto: Giuseppe, Maria e Gesù partecipano a una festa a Gerusalemme, ma quando il resto della famigliola si dirige a casa insieme alla comitiva, Gesù, all'insaputa dei genitori, rimane indietro. Come dice il testo: «senza che i genitori se ne accorgessero». Ma perché il testo parla dei suoi *genitori* quando Giuseppe non è davvero suo padre? Numerose testimonianze testuali «risolvono» il problema riformulando il testo: «Giuseppe e sua madre non lo sapevano». E qualche versetto più oltre accade di nuovo, quando, dopo il loro ritorno a Gerusalemme alla disperata ricerca di Gesù, Maria lo trova nel Tempio, tre giorni più tardi, e lo rimprovera: «tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo!». Ancora una volta, alcuni scribi eliminarono il problema, questa volta limitandosi ad alterare il testo in modo che recitasse: «Noi ti cercavamo!» (*Lc* 2,41-48).

Nei nostri manoscritti una delle varianti antiadozioniste più interessanti si presenta proprio dove sarebbe prevedibile, ossia nel racconto del battesimo di Gesù in Giovanni, nel punto in cui molti adozionisti sostenevano che Gesù fosse stato scelto da Dio come figlio adottivo. Nel Vangelo di Luca, come in quello di Marco, quando Gesù viene battezzato il cielo si apre, lo Spirito discende su di lui sotto forma di una colomba e dall'alto viene una voce. I manoscritti del Vangelo di Luca, tuttavia, sono in contrasto tra loro riguardo alle precise parole di questa voce. Stando alla maggior parte dei testi, essa pronuncia le stesse parole che si trovano nel racconto di Marco: «Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto» (*Mc* 1,11; *Lc* 3,22).

In un antico manoscritto greco e in diversi manoscritti latini, invece, la voce dice qualcosa di assai diverso: «Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato». *Oggi* ti ho generato! Questo non suggerisce forse che il giorno del suo battesimo è il giorno in cui Gesù è diventato il Figlio di Dio? Un cristiano adozionista non potrebbe forse servirsene per sostenere che Gesù divenne il Figlio di Dio in quel momento? Dato il particolare interesse di questa variante, le dedicheremo un esame più approfondito, a ulteriore illustrazione della complessità dei problemi affrontati dai critici testuali.

La prima questione da risolvere è la seguente: quale delle due forme del testo di Luca è originale e quale rappresenta l'alterazione? Quasi tutti i manoscritti greci riportano la prima lezione («Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto»), per cui si sarebbe tentati di considerare l'altra come l'alterazione. In questo caso il

problema è che il versetto fu molto citato dai Padri della Chiesa nel periodo antecedente alla produzione della maggior parte dei nostri manoscritti. Nel II e III secolo viene menzionato ovunque, a Roma, ad Alessandria, in Nordafrica, in Palestina, in Gallia e in Spagna. Ed è quasi sempre l'*altra* forma del testo a essere citata: «Oggi ti ho generato».

Per giunta, questa forma è la più *diversa* da ciò che si trova nel brano parallelo di Marco. Come abbiamo visto, gli scribi tendevano ad armonizzare i testi piuttosto che a turbarne l'armonia, dunque è più probabile che la forma del testo che *si discosta* da Marco sia l'originale di Luca. Queste argomentazioni suggeriscono che la lezione meno documentata («Oggi ti ho generato») sia in realtà l'originale, modificata da scribi che ne temevano le sfumature adozioniste.

Alcuni studiosi, tuttavia, sono di parere opposto e affermano che Luca non poteva aver fatto dire alla voce durante il battesimo: «Oggi ti ho generato» perché già *prima* di questo punto nel racconto di Luca è chiaro che Gesù è il Figlio di Dio. In Luca 1,35, prima della nascita di Gesù, l'arcangelo Gabriele annuncia alla madre Maria: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su di te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio». In altre parole: per Luca, Gesù *era* già il Figlio di Dio alla sua nascita. Secondo questo ragionamento non era possibile dire che Gesù fosse diventato Figlio di Dio al suo battesimo, dunque la lezione più documentata, «Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto», sarebbe l'originale.

Il guaio di questa linea di pensiero è che, per quanto a prima vista convincente, non tiene conto di quale sia in generale l'uso delle designazioni di Gesù in tutta l'opera di Luca (non solo nel vangelo, ma anche nell'altro suo scritto, gli Atti). Consideriamo, per esempio, quello che Luca dice di Gesù come «messia» (che è la parola ebraica per il termine greco «Cristo»). Stando a Luca 2,11, Gesù

era *nato* come «il Cristo», ma in uno dei discorsi degli Atti si dice che è diventato il Cristo al suo battesimo (*At* 10,37-38) e in un altro passo che Gesù divenne il Cristo alla sua resurrezione (*At* 2).

Come possono essere vere tutte queste cose? Sembra che per Luca fosse importante porre in evidenza i momenti fondamentali dell'esistenza di Gesù ed enfatizzarne il carattere vitale per la sua identità (per esempio come Cristo). Lo stesso vale per l'interpretazione che l'evangelista fa di Gesù come «Signore». In Luca 2,11 viene detto che egli è nato come Signore e, in Luca 10,1, viene chiamato «il Signore» durante la sua vita, mentre in Atti 2,29-38 si rivela che *divenne* il Signore alla sua resurrezione.

Per Luca è importante l'identità di Gesù come Signore, Cristo e Figlio di Dio, ma, a quanto pare, non lo è l'ora in cui essa è stata assunta. Gesù è tutte queste cose in momenti cruciali della sua vita, per esempio nascita, battesimo e resurrezione.

Sembra, dunque, che in origine nel racconto di Luca del battesimo di Gesù la voce venisse dal cielo per dichiarare: «Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato». È probabile che Luca non volesse dare adito a un'interpretazione adozionista perché, dopo tutto, aveva già fornito (nei capitoli 1-2) un resoconto della nascita verginale di Gesù. In seguito, però, i cristiani che leggevano Luca 3,22 rimasero forse colpiti dalle sue potenziali implicazioni, data l'apparente apertura a un'interpretazione adozionista. Per evitare che qualcuno intendesse il testo in tal senso, alcuni copisti proto-ortodossi lo modificarono rendendolo del tutto conforme a Marco 1,11. Così, invece di dire che Gesù era stato generato da Dio, la voce dice soltanto: «Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto». Si tratta, in altri termini, di una modifica antiadozionista del testo.

Concludiamo questa parte dell'analisi rilevando un'altra modifica di tal genere. Come per la Prima lettera a Timoteo 3,16, essa riguarda un testo alterato da uno scriba

per affermare con forza che Gesù deve essere considerato a tutti gli effetti Dio. Il brano si presenta nel Vangelo di Giovanni, vangelo che più degli altri del Nuovo Testamento già compie notevoli passi verso l'identificazione di Gesù come divino (si veda, per esempio, Giovanni 8,58; 10,30; 20,28). Tale identificazione è di particolare effetto in un brano il cui testo originale è oggetto di un'accesa disputa.

I primi diciotto versetti di Giovanni sono chiamati talvolta «Prologo». È qui che Giovanni parla del «Verbo di Dio» che era «in principio presso Dio» e che «era Dio» (vv. 1-3). Questo Verbo di Dio creò tutto ciò che esiste. È la forma di comunicazione di Dio con il mondo, il Verbo è il modo in cui Dio manifesta se stesso ad altri. E a un certo punto leggiamo: «Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi». In altre parole, il Verbo di Dio divenne un essere umano (v. 14). Questo essere umano era «Gesù Cristo» (v. 17). Secondo tale interpretazione, dunque, Gesù Cristo rappresenta l'«incarnazione» del Verbo di Dio, che in principio era presso Dio ed era Dio stesso, tramite il quale Dio ha creato tutte le cose.

Il Prologo si conclude poi con alcune parole sorprendenti, attestate in due forme diverse: «Dio nessuno l'ha mai visto, ma *l'unico Figlio / l'unico Dio*, che è nel seno del Padre, egli lo ha rivelato» (v. 18).

Il problema testuale riguarda l'identificazione di questo «unico»: deve essere identificato come l'«unico Dio nel seno del Padre» oppure come l'«unico Figlio nel seno del Padre»? La prima lezione, bisogna ammetterlo, è quella presente nei manoscritti più antichi e considerati in genere i migliori, quelli della famiglia testuale alessandrina. Tuttavia si nota che di rado si trova in manoscritti *non* associati con Alessandria. È possibile che sia una variante testuale creata da uno scriba ad Alessandria e divulgata nell'area? Ciò spiegherebbe perché la grande maggioranza dei manoscritti di ogni altro luogo riporti l'altra versione, in cui Gesù non è definito l'unico Dio, bensì l'unico Figlio.

Esistono altre ragioni per pensare che quest'ultima lezione sia, in realtà, quella corretta. Il Vangelo di Giovanni usa l'espressione «unico Figlio» (talvolta tradotta erroneamente come «Figlio unigenito») in diverse altre occasioni (si veda *Gv* 3,16.18), ma in nessun altro luogo parla di Cristo come dell'«unico Dio».* Inoltre, cosa *significherebbe* chiamare così Cristo? Il termine *unico* in greco significa «solo nel suo genere». Può esservi solo uno che sia «solo nel suo genere». Il termine *unico Dio* deve riferirsi a Dio Padre stesso, altrimenti non sarebbe unico. Se tuttavia il termine è riferito al Padre, come può essere usato per il Figlio? Considerato che l'espressione più comune (e comprensibile) nel Vangelo di Giovanni è «l'unico Figlio», sembra che quello fosse il testo in origine scritto in Giovanni 1,18. È ancora una visione assai esaltata di Cristo: è «l'unico Figlio nel seno del Padre». Ed è colui che spiega Dio a tutti gli altri.

Ciononostante, pare che alcuni scribi, forse localizzati ad Alessandria, non fossero soddisfatti neppure di questa visione esaltata di Cristo, e così la resero ancora più esaltata, trasformando il testo. Cristo non è più soltanto l'unico Figlio di Dio: è lo stesso unico Dio! Anche questa, dunque, sembra essere una modifica antiadozionista del testo introdotta da scribi proto-ortodossi del II secolo.

Alterazioni antidocetiche

All'estremo teologico opposto rispetto agli ebioniti giudeocristiani e alla loro cristologia adozionista si trovavano gruppi di cristiani noti come docetisti.[5] Il nome deriva dalla parola greca *dokeo*, che significa «sembrare» oppure «apparire». I docetisti sostenevano che Gesù non fosse un essere di natura umana, ma solo (e soltanto) di natura divina; la sua umanità era solo una «sembianza» o «appa-

* La traduzione di norma reperibile nelle Bibbie italiane è proprio «unigenito» e non «unico». (*NdT*)

renza», dava l'impressione di sentire fame, sete e dolore, di sanguinare, di morire. Dal momento che Gesù era Dio, non poteva essere veramente uomo. Era solo sceso sulla terra con «sembianze» umane.

I docetisti del primo cristianesimo

Il docetista forse più famoso dei primi secoli del cristianesimo è il filosofo e maestro Marcione. Sappiamo molte cose su Marcione perché Padri della Chiesa proto-ortodossi, come Ireneo e Tertulliano, consideravano le sue dottrine un'autentica minaccia e per questo ne scrissero in maniera diffusa. In particolare, conserviamo ancora un'opera in cinque volumi di Tertulliano, intitolata *Contro Marcione*, in cui la sua interpretazione della fede è spiegata e attaccata in dettaglio. Questo trattato polemico consente di distinguere le linee principali del pensiero di Marcione.

Come abbiamo visto,[6] Marcione sembrava essersi ispirato all'apostolo Paolo, che considerava l'unico vero seguace di Gesù. In alcune delle sue lettere, Paolo distingue fra la legge e il vangelo, sostenendo che una persona viene resa accetta a Dio per la fede in Cristo (il vangelo) e non per il compimento delle opere prescritte dalla legge ebraica. Per Marcione questa contrapposizione fra il vangelo di Cristo e la legge di Mosè era assoluta, al punto che il Dio che aveva dato la legge non poteva certo essere lo stesso che aveva dato la salvezza del Cristo.

In altre parole, erano due divinità diverse. Il Dio dell'Antico Testamento era quello che aveva creato il mondo, scelto Israele come suo popolo, cui aveva dato la sua legge severa. Quando esso la violava (come accadeva), lo puniva con la morte. Gesù veniva da un Dio superiore, inviato a salvare gli uomini dal Dio irato degli ebrei. Non appartenendo a questo altro Dio, creatore del mondo fisico, Gesù stesso non poteva essere parte di questo mondo fisico. Di conseguenza, non poteva essere stato partorito né avere un corpo fisico, sanguinare o morire veramente.

Tutte queste cose non erano che apparenza. Tuttavia, poiché Gesù sembrava morire (un sacrificio in apparenza perfetto), il Dio degli ebrei accettava la sua morte come ammenda per i peccati. Tutti coloro che lo credono saranno salvati da questo Dio.

Gli autori proto-ortodossi come Tertulliano confutarono con energia questa teologia, asserendo che, se Cristo non fosse stato un vero essere umano, non avrebbe potuto salvare altri esseri umani, che se non avesse davvero sparso il suo sangue, esso non avrebbe potuto portare salvezza, che se non fosse morto davvero, questa morte «apparente» non avrebbe giovato a nessuno. Tertulliano e altri presero dunque posizione sostenendo con forza che Gesù, pur essendo di natura divina (a dispetto di ciò che affermavano gli ebioniti e altri adozionisti) era anche umano. Era fatto di carne e sangue e poteva sentire dolore; sanguinò e morì davvero, fu davvero, fisicamente, resuscitato dai morti, e davvero, fisicamente, salì al cielo, dove ora si trova in attesa di tornare, fisicamente, in gloria.

Modifiche antidocetiche del testo

Il dibattito sulle cristologie docetiche influenzò i copisti dei libri che alla fine diventarono il Nuovo Testamento. Per illustrare la questione prenderò in esame quattro varianti testuali negli ultimi capitoli del Vangelo di Luca, che, come abbiamo visto, era l'unico vangelo accettato da Marcione come scrittura canonica.[7]

La prima riguarda il brano del racconto di Gesù «che suda sangue», analizzato anche nel V capitolo, dove si è constatato che probabilmente i versetti citati non erano originali del Vangelo di Luca. Ricordiamo che il passo descrive eventi che hanno luogo subito prima dell'arresto di Gesù, quando Egli lascia i suoi discepoli per andare a pregare da solo, implorando che il calice della sofferenza sia allontanato da lui, ma chiedendo che sia fatta la «volontà» di Dio. Poi, in alcuni manoscritti, leggiamo i versetti con-

troversi: «Gli apparve allora un angelo dal cielo a confortarlo. In preda all'angoscia, pregava più intensamente; e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra» (vv. 43-44).

Nel V capitolo ho sostenuto che i versetti 43-44 disturbano la struttura del brano, che senza di essi risulta essere un chiasmo con l'attenzione incentrata sulla preghiera di Gesù affinché sia fatta la volontà di Dio. Inoltre, ho suggerito che tali versetti contengono una teologia del tutto diversa da quella altrimenti tipica della narrazione di Luca della Passione. Altrove Gesù è sempre sereno e padrone della propria situazione. In effetti, Luca ha fatto di tutto per *eliminare* dal racconto ogni traccia dell'angoscia di Gesù. Non soltanto questi versetti non figurano in testimonianze importanti e antiche, ma sono in contrasto con il ritratto di Gesù di fronte alla morte delineato altrove nel vangelo dell'apostolo.

Come mai gli scribi li aggiunsero al racconto? Ora siamo in grado di rispondere a questa domanda. Si ricordi che questi versetti sono citati tre volte da autori proto-ortodossi della metà e del tardo II secolo (Giustino martire, Ireneo di Gallia e Ippolito di Roma) e, fatto ancor più interessante, ogni volta che vengono menzionati è per respingere la tesi che Gesù non fosse un vero essere umano. In altri termini, il profondo tormento secondo questi versetti sperimentato da Gesù fu assunto a dimostrazione dell'autenticità della sua natura umana e della sua capacità di soffrire come il resto di noi. Così, per esempio, l'antico apologeta cristiano Giustino, dopo avere osservato che «lo copriva un sudore come di gocce di sangue mentre pregava», sostiene che ciò dimostrava «che il Padre aveva voluto che il Figlio suo patisse veramente queste sofferenze per causa nostra», affinché «non dicessimo che lui, Figlio di Dio qual era, non percepiva nulla di quanto gli capitava».[8]

In sintesi, Giustino e i suoi colleghi proto-ortodossi ritenevano che questi versetti illustrassero con chiarezza che

Gesù non si limitava a «sembrare» un essere umano, ma lo era davvero, sotto ogni aspetto. Dal momento che, come abbiamo visto, tali versetti in origine non facevano parte del Vangelo di Luca, appare dunque probabile che siano stati aggiunti in funzione antidocetica, giacché descrivevano così bene la vera umanità di Gesù.

Per i cristiani proto-ortodossi enfatizzare che Cristo era un vero uomo in carne e ossa era importante in quanto erano proprio il sacrificio della sua carne e il versamento del suo sangue a portare la salvezza: non in apparenza, bensì in realtà. Nel racconto di Luca delle ultime ore del Maestro c'è un'altra variante testuale che pone in rilievo questa realtà. Si presenta nell'episodio dell'ultima cena di Gesù con i suoi discepoli. Uno dei nostri più antichi manoscritti greci e diverse testimonianze latine recitano:

> E preso un calice, rese grazie e disse: «Prendete e distribuitelo fra voi, poiché vi dico che d'ora in poi non berrò più del frutto della vite, finché non venga il regno di Dio». Poi, preso un pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: «Questo è il mio corpo. Ma ecco, la mano di colui che mi tradisce è con me sulla mensa» (*Lc* 22,17-19).

Nella maggioranza dei manoscritti, tuttavia, c'è un'aggiunta al testo, aggiunta che suonerà familiare a molti lettori della Bibbia, poiché è approdata in gran parte delle traduzioni moderne. Nel passo, dopo avere affermato: «Questo è il mio corpo», Gesù prosegue con le parole: «che è dato per voi; fate questo in memoria di me»; e in modo analogo, con il calice in mano, dopo avere cenato dice: «Questo è il calice della nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi».

Sono le familiari parole dell'«istituzione» della mensa eucaristica, conosciute in una forma assai simile anche tramite la Prima lettera di Paolo ai corinzi (*1 Cor* 11,23-25). A dispetto della familiarità, vi sono buoni motivi per ritenere che in origine questi versetti non fossero nel Vangelo di Luca e che vi siano stati aggiunti per sottolineare che

erano il corpo spezzato di Gesù e il suo sangue versato a portare la salvezza «per voi». È difficile spiegare perché uno scriba avrebbe *omesso* questi versetti se fossero stati originali di Luca (non vi è alcun omeoteleuto, per esempio, che spieghi un'omissione), specie se si considera che, aggiungendoli, il senso risulta tanto chiaro e semplice. Eliminandoli, anzi, l'impressione generale è che il testo suoni un po' mutilo. La scarsa familiarità della versione breve (cioè priva dei versetti) potrebbe essere stata la ragione che indusse gli scribi a introdurre l'aggiunta.

Va inoltre detto che, per quanto familiari all'orecchio, questi versetti non rappresentano l'interpretazione di Luca della morte di Gesù. Un tratto evidente della sua descrizione della morte di Cristo, infatti, è che, per quanto a prima vista possa sembrare strano, mai, in nessun altro punto, egli afferma che sia la morte a portare la salvezza dal peccato. In nessun altro luogo dell'intera opera in due volumi di Luca (Vangelo e Atti) la morte di Gesù è definita «per voi». Di fatto, nei due casi in cui la fonte di Luca (Marco) spiega che fu con la morte di Gesù che giunse la salvezza (*Mc* 10,45; 15,39), Luca *modificò* le parole del testo (oppure le eliminò). In breve, rispetto a Marco (e a Paolo e ad altri scrittori del primo cristianesimo) Luca offre un'interpretazione diversa del modo in cui la morte di Gesù conduce alla salvezza.

Il punto di vista che contraddistingue Luca non è difficile da comprendere se si considera ciò che scrive negli Atti, dove gli apostoli tengono una serie di discorsi per convertire i non credenti alla fede. In nessuno di questi discorsi (per esempio nei capitoli 3, 4 e 13) gli apostoli affermano che la morte di Gesù porti l'espiazione dei peccati. Non che la morte di Gesù non sia importante. Per Luca è *estremamente* importante, ma non in quanto espiazione. La morte di Gesù è ciò che permette ai credenti di rendersi conto della propria colpa davanti a Dio (poiché egli morì pur essendo innocente). Riconosciuta la propria colpa, essi si rivolgono a Dio nel pentimento ed Egli perdona i loro peccati.

In altre parole, per Luca la morte di Gesù induce al pentimento ed è questo pentimento a portare la salvezza. Ma non è questo che traspare dai controversi versetti assenti da alcune delle nostre prime testimonianze: qui la morte di Gesù è descritta come una espiazione «per voi».

Pare che in origine tali versetti non facessero parte del Vangelo di Luca. Perché dunque vi furono aggiunti? In una disputa successiva con Marcione, Tertulliano rilevava:

> Perciò Cristo, che gettava luce sulle cose del passato, definendo «pane» il suo corpo spiegò con chiarezza che cosa aveva voluto allora che significasse il pane. Così anche, parlando del calice, stabilì il patto suggellato col suo sangue e confermò la sua sostanza corporea. Ché il sangue può appartenere solo a un corpo di carne ... E così la dimostrazione dell'esistenza del corpo si baserà sulla testimonianza della carne, e la dimostrazione dell'esistenza della carne si baserà sulla testimonianza del sangue (*Contro Marcione*, 4,40).

Sembra che questi versetti siano stati aggiunti per mettere in evidenza la realtà del corpo e della carne di Gesù, realmente sacrificato per la salvezza di altri. Può non essere stata un'enfasi posta da Luca, ma quella di scribi proto-ortodossi che ne alterarono il testo per contrastare le cristologie docetiche come quella di Marcione.[9]

Un altro versetto che pare essere stato aggiunto al Vangelo di Luca da scribi proto-ortodossi è Luca 24,12, che narra gli eventi accaduti subito dopo che Gesù è stato resuscitato dai morti. Alcune delle donne del suo seguito si recano al sepolcro, scoprono che egli non è lì e vengono informate che è stato resuscitato. Tornano indietro per comunicarlo ai discepoli, che rifiutano di prestar loro fede perché la considerano «un'allucinazione». Poi, in molti manoscritti, si trova il passo del versetto 24,12: «Pietro tuttavia corse al sepolcro e chinatosi vide solo le bende. E tornò a casa pieno di stupore per l'accaduto».

Esistono ottime ragioni per pensare che in origine questo versetto non rientrasse nel Vangelo di Luca. Vi figura un gran numero di tratti stilistici altrove assenti in Luca, com-

presa la maggior parte delle parole chiave del testo, come «chinatosi» e «bende» (in precedenza nel racconto era stato usato un termine diverso per il lenzuolo funebre di Gesù). Inoltre, è difficile capire perché qualcuno dovrebbe aver eliminato questo versetto, se davvero costituiva parte del vangelo (anche in questo caso, non esiste alcun omeoteleuto o altro che possa rendere conto di un'omissione accidentale). Come hanno osservato numerosi lettori, il versetto suona molto simile a un riassunto di un episodio del Vangelo di Giovanni (20,3-10), dove Pietro e il «discepolo prediletto» corrono al sepolcro e lo trovano vuoto. Potrebbe essere che qualcuno abbia aggiunto al Vangelo di Luca un episodio analogo in forma più sintetica?

In questo caso, si tratterebbe di un'aggiunta di eccezionale utilità per confermare la posizione proto-ortodossa secondo cui Gesù non fu soltanto una sorta di spirito, bensì ebbe un autentico corpo fisico. Inoltre, ciò veniva riconosciuto proprio da Pietro, il capo degli apostoli. Così, invece di lasciare che l'episodio del sepolcro vuoto rimanesse un'«allucinazione» di qualche donna non degna di fede, il testo dimostrava ora che la storia non era solo credibile, ma vera: l'aveva verificata addirittura Pietro (un *uomo*, si potrebbe supporre, degno di fiducia). E, fatto ancor più importante, questo versetto enfatizza la natura fisica della resurrezione, perché l'unica cosa rimasta nel sepolcro è la prova fisica del fatto: le bende che avevano coperto il corpo di Gesù. Si trattava della resurrezione corporea di una vera persona. Ancora una volta, Tertulliano evidenzia quanto ciò sia rilevante:

> Negata però la morte [di Cristo], in quanto si nega la carne, neppure la resurrezione sarà certa. Infatti, Cristo non risorse, così come non è morto, cioè perché non ebbe la sostanza del corpo, alla quale come appartiene la morte, così appartiene anche la resurrezione. Inoltre, posta in dubbio la resurrezione di Cristo, anche la nostra perisce (*Contro Marcione*, 3,8).

Cristo deve avere avuto un corpo di vera carne, che fu davvero, fisicamente, resuscitato dai morti.

Non solo Gesù soffrì e morì fisicamente, e fu resuscitato fisicamente: per i proto-ortodossi fu anche fisicamente innalzato al cielo. Un'ultima variante testuale da prendere in considerazione si ha alla fine del Vangelo di Luca, dopo la resurrezione (ma lo stesso giorno). Gesù ha parlato per l'ultima volta ai suoi discepoli, poi si allontana da loro:

> Mentre li benediceva si staccò da loro, ed essi tornarono a Gerusalemme con grande gioia (*Lc* 24,51-52).

È interessante osservare, tuttavia, che in alcune delle nostre testimonianze più antiche, compreso il *Codex Sinaiticus* di Alessandria, esiste un'aggiunta al testo.[10] Dopo avere rivelato che «si staccò da loro», in questi manoscritti si afferma «e fu innalzato al cielo». È un'aggiunta pregnante perché sottolinea la fisicità del distacco di Gesù alla sua ascensione (invece del blando «si staccò»). Questa variante è interessante anche perché lo stesso autore, Luca, nel suo altro volume, gli Atti, narra *di nuovo* l'ascensione di Gesù al cielo, ma dichiara in modo esplicito che ebbe luogo «quaranta giorni» dopo la resurrezione (*At* 1,1-11).

Ciò rende difficile credere che avesse scritto la frase in questione in Luca 24,51, poiché di sicuro non pensava che Gesù ascese al cielo nel giorno della sua resurrezione se all'inizio del suo secondo volume rivela che questo accadde quaranta giorni più tardi. Né va dimenticato che altrove nel suo vangelo e negli Atti la parola chiave («fu innalzato») non compare mai.

Perché qualcuno avrebbe aggiunto queste parole? Sappiamo che i cristiani proto-ortodossi desideravano porre in rilievo la natura reale, fisica dell'allontanamento di Gesù dalla terra: Gesù se ne andò fisicamente e fisicamente tornerà, portando con sé la salvezza fisica. Questa era la loro tesi contro i docetisti, che sostenevano trattarsi solo di apparenza. È possibile che uno scriba coinvolto in tali controversie abbia modificato il suo testo al fine di chiarire l'argomento.

Alterazioni antiseparazioniste

Un terzo ambito di interesse per i cristiani proto-ortodossi del II e III secolo riguardava i gruppi che consideravano Cristo non unicamente umano (come gli adozionisti) né unicamente divino (come i docetisti), bensì riconoscevano in lui due esseri, uno del tutto umano e l'altro del tutto divino.[11] Potremmo definirla una cristologia «separazionista» perché divideva in due Gesù Cristo: l'uomo Gesù (solo umano) e il Cristo divino (solo divino).

Quasi tutti i fautori di questa concezione sostenevano che l'uomo Gesù era stato temporaneamente abitato dall'essere divino Cristo, che gli aveva permesso di compiere miracoli e impartire insegnamenti ma, prima della sua morte, lo aveva abbandonato, costringendolo ad affrontare da solo la crocifissione.

I separazionisti del cristianesimo antico

In genere la cristologia separazionista era propugnata da gruppi di cristiani che gli studiosi hanno denominato gnostici.[12] Il termine «gnosticismo» deriva dalla parola greca *gnosis*, conoscenza, e si riferisce a un'ampia gamma di gruppi di cristiani primitivi che enfatizzavano l'importanza della conoscenza segreta per la salvezza.

La maggior parte di questi gruppi riteneva che il mondo fisico in cui viviamo non fosse la creazione dell'unico vero Dio, bensì la conseguenza di un disastro nel regno divino, in cui uno fra i (molti) esseri divini era stato escluso per qualche misteriosa ragione dai luoghi celesti. Dopo la sua caduta dalla divinità, questo dio minore aveva creato il mondo fisico e aveva catturato e imprigionato in corpi umani qui sulla terra la scintilla divina che alcuni esseri umani hanno dentro di sé. Essi hanno bisogno di venire a sapere la verità su chi sono, da dove provengono, come sono arrivati qui e come possono tornare. Apprendere questa verità li condurrà alla salvezza.

Si tratta di una verità fatta di dottrine segrete, «conoscenza» (*gnosis*) esoterica, che può essere impartita solo da un essere divino del regno dei cieli. Per gli gnostici cristiani, Cristo è questo essere divino che rivela le verità della salvezza; in molte concezioni gnostiche il Cristo entrò nell'uomo Gesù al suo battesimo, gli conferì i poteri del suo ministero e poi, alla fine, lo lasciò morire sulla croce. Per questo Gesù esclamò: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?». Agli occhi di questi gnostici, il Cristo *aveva* letteralmente abbandonato Gesù (o lo aveva «lasciato dietro di sé»), ma dopo la sua morte lo aveva resuscitato dai morti come ricompensa per la sua fedeltà, e per suo tramite aveva continuato a insegnare ai suoi discepoli le verità segrete che possono condurre alla salvezza.

I cristiani proto-ortodossi trovavano questa dottrina falsa sotto ogni aspetto. Il mondo fisico, infatti, non è un luogo malvagio derivato da un disastro cosmico, bensì la buona creazione dell'unico vero Dio. La salvezza viene dalla fede nella morte e nella resurrezione di Cristo, non dall'apprendimento della segreta *gnosis* che può chiarire la verità della condizione umana. E, ciò che più importa ai nostri fini in questa sede, per i proto-ortodossi Gesù Cristo non è due, bensì un unico essere, divino e umano a un tempo.

Modifiche antiseparazioniste del testo

Le controversie sulle cristologie separazioniste svolsero un loro ruolo nella trasmissione dei testi destinati a diventare il Nuovo Testamento. Nel V capitolo abbiamo già esaminato una variante di Ebrei 2,9, in cui, nel testo originale, si diceva che Gesù era morto «senza Dio». In quell'analisi abbiamo visto che la maggioranza dei copisti aveva accettato la lezione secondo cui Cristo era morto «per grazia di Dio», nonostante ciò non rispecchiasse quello che l'autore aveva scritto in origine. Ma non abbiamo dedicato spazio al motivo per cui gli scribi potevano avere ritenuto che il

testo originale fosse potenzialmente pericoloso e pertanto valesse la pena modificarlo. Avendo illustrato in breve il contesto delle interpretazioni gnostiche di Cristo, la modifica assume ora un senso più chiaro. Secondo le cristologie separazioniste, infatti, Cristo era proprio morto «senza Dio», poiché presso la sua croce l'elemento divino che lo aveva abitato lo aveva abbandonato, lasciando Gesù a morire da solo. Consci che il testo poteva essere usato a sostegno di questa tesi, i copisti cristiani avevano introdotto un cambiamento semplice, ma profondo. Invece di rivelare che la sua morte era avvenuta senza Dio, il testo sosteneva ora che la morte di Cristo era stata «per grazia di Dio». Si tratta dunque di un'alterazione antiseparazionista.

Un secondo interessante esempio del fenomeno si presenta più o meno dove sarebbe prevedibile trovarlo: in un racconto evangelico della crocifissione di Gesù. Come ho già accennato, nel Vangelo di Marco Gesù è silenzioso durante tutta la crocifissione. I soldati lo crocifiggono, gli astanti e le autorità ebraiche lo scherniscono, come pure i due malfattori che vengono crocifissi insieme a lui, ma egli non dice una parola, fino all'ultimo momento, quando la morte è vicina e Gesù grida le parole del Salmo 22: «*Eloì, Eloì, lema sabactani*», che tradotte significano: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15,34).

È interessante notare che, stando allo scrittore proto-ortodosso Ireneo, Marco era il vangelo preferito da coloro «che separavano Gesù da Cristo», vale a dire dagli gnostici che abbracciavano una cristologia separazionista.[13] Valide prove indicano che alcuni gnostici interpretavano in modo letterale quest'ultima frase del crocifisso, spiegando che, in quel momento, il Cristo divino si separava da Gesù (poiché la divinità non può sperimentare la mortalità e la morte). La testimonianza proviene da documenti gnostici che riflettono sull'importanza di questo momento nella vita di Gesù. Così, per esempio, il *Vangelo apocrifo di Pietro*, sospettato da alcuni di contenere una cristologia separazionista, cita la frase in una forma lievemente diversa: «Mio potere, o potere, mi hai abbandonato!». Ancor più sorprendente è il testo gnostico noto come *Vangelo di Filippo*, in cui il versetto viene citato e poi interpretato in senso separazionista:

> «Dio mio, Dio mio, perché, o Signore, mi hai abbandonato?» Perché fu sulla croce che pronunciò queste parole, fu infatti là che venne diviso.

I cristiani proto-ortodossi conoscevano sia questi vangeli che le rispettive interpretazioni del momento culminante della crocifissione di Gesù. Perciò non desta forse grande meraviglia che il testo del Vangelo di Marco sia stato modificato da alcuni scribi in modo da eludere la spiegazione gnostica. In un manoscritto greco e in diverse testimonianze latine Gesù non pronuncia il tradizionale «grido di abbandono» del Salmo 22, bensì chiede a gran voce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai beffato?».

Questo cambiamento del testo offre una lezione interessante e particolarmente adatta al contesto letterario. Come già osservato, infatti, a questo punto del racconto quasi tutti hanno deriso Gesù: le autorità ebraiche, i presenti ed entrambi i ladroni. Con questa variante, anche Dio *stesso* si sarebbe preso gioco di Gesù. Disperato, questi lancia dunque un alto grido e muore. È una scena potente, piena di pathos.

Questa lezione, tuttavia, non è originale, come dimostra la circostanza della sua assenza in quasi tutte le nostre testimonianze più antiche e migliori (incluse quelle del testo alessandrino) nonché il fatto che non corrisponde alle parole che Gesù pronuncia in aramaico (*lema sabactani*, che significa: «perché mi hai abbandonato», non «perché mi hai beffato»).

Ma allora perché gli scribi cambiarono il testo? Data la sua utilità per coloro che sostenevano una cristologia separazionista, non è difficile comprenderne il motivo. I copisti proto-ortodossi temevano che il testo potesse essere usato contro di loro dagli avversari gnostici. Introdussero

un cambiamento importante e adeguato al contesto, per il quale si leggesse che Dio, invece di abbandonare Gesù, lo aveva beffato.

Come ultimo esempio di una variante di questo genere, fatta per contrastare una cristologia separazionista, potremmo prendere in esame un passo che si trova nella Prima lettera di Giovanni. Nella forma più antica del testo (4,2-3) si legge:

> Da questo potete riconoscere lo spirito di Dio: ogni spirito che riconosce in Gesù il Cristo venuto nella carne è da Dio; ma ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo.

È un brano chiaro, diretto: solo coloro che riconoscono che Gesù venne nella carne (al contrario, per esempio, dell'accettazione della tesi docetista) appartengono a Dio; coloro che non lo riconoscono sono contro Cristo (anticristi). Tuttavia, nella seconda metà del brano si ha un'interessante variante testuale. Invece di richiamarsi a colui «che non riconosce Gesù», diverse testimonianze si riferiscono a colui che «libera Gesù». Che cosa significa, *libera* Gesù, e perché questa variante si fece strada in alcuni manoscritti?

Per cominciare, vorrei sottolineare che i manoscritti in cui compare non sono poi *molti*. In realtà, nelle testimonianze greche figura solo a margine di un manoscritto del X secolo (Ms. 1739). Tuttavia, come abbiamo visto, si tratta di un manoscritto interessante, perché pare fosse stato copiato da un esemplare del IV secolo, e le sue note a margine riportano i nomi di Padri della Chiesa che disponevano di diverse lezioni per determinate parti del testo. In questo particolare caso, la nota a margine indica che la lezione «libera Gesù» era nota a diversi Padri della Chiesa della fine del II e III secolo: Ireneo, Clemente e Origene. Inoltre, risulta nella Vulgata latina. Fra l'altro, ciò dimostra che la variante era diffusa nel periodo in cui i cristiani proto-ortodossi discutevano con gli gnostici questioni di cristologia.

È probabile che tale variante non possa essere accettata come testo «originale» perché è poco documentata: non figura, per esempio, in nessuno dei nostri più antichi e migliori manoscritti (anzi, in nessun manoscritto greco se si eccettua quest'unica nota a margine).

Ma perché un copista cristiano l'avrebbe prodotta? Sembra essere stata creata per consentire un attacco «biblico» alle cristologie separazioniste, nelle quali Gesù e Cristo sono separati l'uno dall'altro in entità distinte, oppure, come proporrebbe questa variante, in cui Gesù viene «liberato», sciolto dal Cristo. Chiunque sostenga una simile tesi, suggerisce la variante testuale, non è da Dio, anzi, è un anticristo. Ancora una volta, dunque, abbiamo una variante generata nel contesto delle dispute cristologiche del II e del III secolo.

Conclusione

Uno dei fattori che influivano sulle alterazioni dei testi da parte degli scribi era il contesto storico. I copisti cristiani del II e del III secolo erano coinvolti nei dibattiti e nelle controversie del proprio tempo e di tanto in tanto le loro dispute influenzavano la riproduzione dei testi oggetto di accesi dibattiti. In altri termini: qualche volta gli scribi alteravano i testi affinché dicessero ciò che già si credeva significassero.

Non si tratta necessariamente di un fatto negativo, poiché possiamo presumere che la maggioranza degli scribi che modificarono i testi lo abbia spesso fatto senza esserne del tutto consapevole o armata di buone intenzioni. Tuttavia, la realtà è che, una volta modificati i testi, le parole diventavano letteralmente parole diverse, e queste parole modificate influirono necessariamente sull'interpretazione che lettori successivi ne diedero.

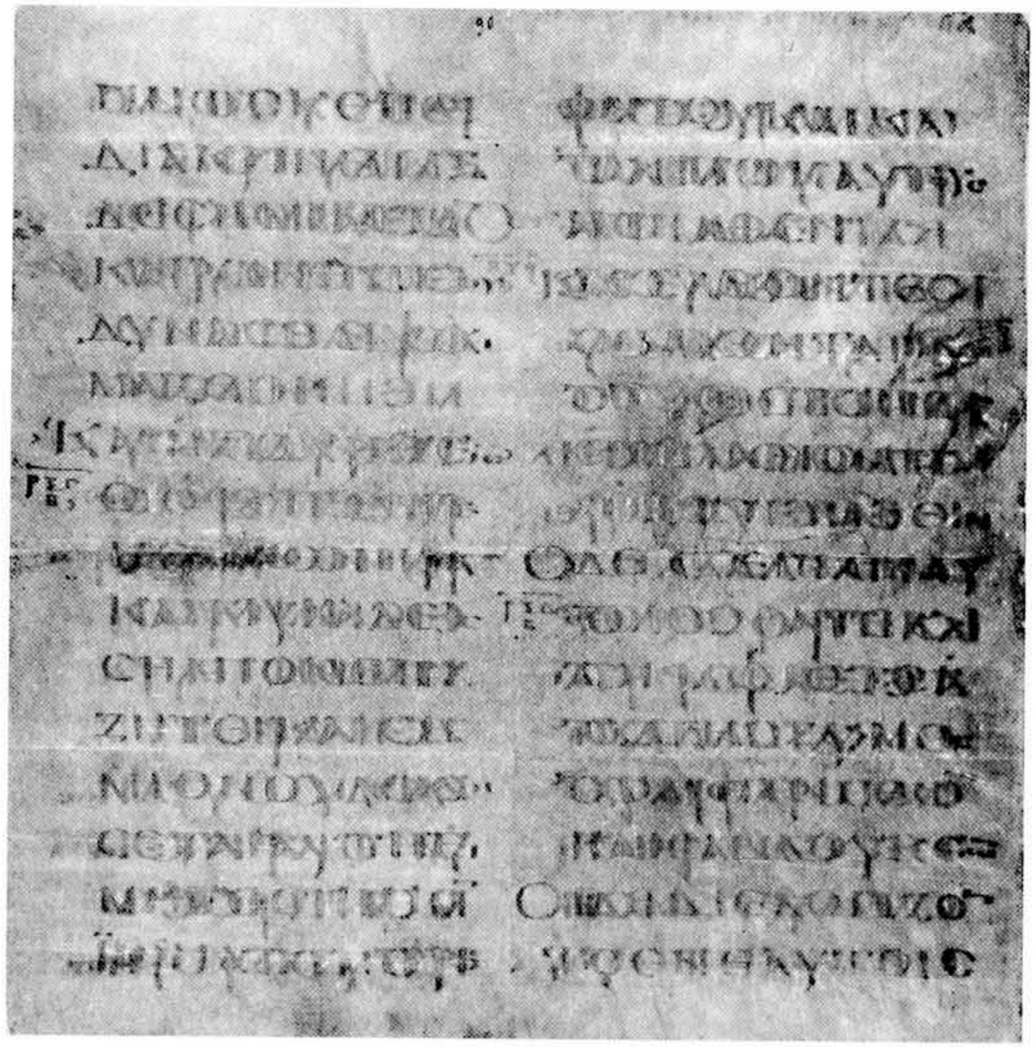
Fra i motivi di queste alterazioni figuravano le dispute teologiche del II e del III secolo, poiché talvolta i copisti modificarono i testi alla luce delle cristologie adozioniste,

docetiste e separazioniste che in quel periodo si contendevano l'attenzione generale.

Erano in gioco anche altri fattori storici, fattori legati meno alle controversie teologiche e più ai conflitti sociali dell'epoca, riguardanti argomenti come il ruolo delle donne nelle prime Chiese cristiane, l'opposizione agli ebrei e la difesa dagli attacchi degli avversari pagani. Nel prossimo capitolo vedremo come questi altri conflitti abbiano influito sui primi scribi che riproducevano i testi delle Sacre Scritture nei secoli in cui la copiatura dei testi non era ancora competenza di professionisti.

VII

Il contesto sociale delle Sacre Scritture



Una delle più antiche copie del Vangelo di Matteo, risalente al VI secolo, scritta in caratteri greci su papiro. (*The Pierpont Morgan Library; foto: The Pierpont Morgan Library/Art Resource, NY*)

Si può dire con ragionevole certezza che la copiatura dei testi del primo cristianesimo fu nel complesso un procedimento «conservativo». Gli scribi, sia i non professionisti dei primi secoli sia gli amanuensi professionisti del Medioevo, erano decisi a «salvaguardare» la tradizione testuale che trasmettevano. La loro principale preoccupazione non era quella di modificare la tradizione, bensì di preservarla per se stessi e per coloro che sarebbero venuti dopo. La maggioranza tentava senza dubbio di lavorare in modo fedele accertandosi che l'opera riprodotta fosse uguale a quella ereditata.

Ciononostante, ai primi testi cristiani furono apportate delle modifiche. Talvolta (spesso) gli scribi commettevano errori, sbagliando l'ortografia di una parola, tralasciando una riga o anche solo confondendo le frasi che avrebbero dovuto copiare. E di tanto in tanto modificavano il testo di proposito, introducendovi una «correzione» che in realtà finiva per essere un'alterazione di ciò che aveva scritto in origine l'autore.

Nel capitolo precedente abbiamo esaminato un tipo di modifica intenzionale, quella legata ad alcune controversie teologiche che infuriavano nel II e nel III secolo, quando si verificò la maggior parte dei cambiamenti della nostra tradizione testuale. Non vorrei destare la falsa impressione che questo tipo di modifica di ordine teologico si verificasse ogni volta che uno scriba si metteva a copiare un brano.

Accadde in modo sporadico. E quando accadde ebbe profonde ripercussioni sul testo.

In questo capitolo, prenderemo in considerazione altri fattori contestuali che qualche volta portarono all'alterazione del testo. In particolare, esamineremo tre tipi di dispute evidenti nelle prime comunità cristiane: una disputa di carattere interno sul ruolo delle donne nella Chiesa e due di carattere esterno, la prima con ebrei non cristiani e la seconda con antagonisti pagani. In ciascun caso vedremo che, in rare occasioni, questi dibattiti svolsero anche un ruolo nella trasmissione dei testi che gli scribi (essi stessi coinvolti nelle dispute) riproducevano per le loro comunità.

Le donne

I dibattiti sul ruolo delle donne nella Chiesa non rivestirono grande importanza nella trasmissione dei testi neotestamentari, tuttavia ebbero il loro peso in brani interessanti e di rilievo. Per comprendere il senso delle tipologie delle modifiche testuali effettuate è necessaria qualche informazione di base sulla natura di questi dibattiti.[1]

Le donne nella Chiesa primitiva

Gli studiosi moderni hanno ormai riconosciuto che le dispute sul ruolo delle donne nella Chiesa primitiva si presentarono proprio perché le donne *rivestivano* un ruolo, spesso significativo e di alto profilo pubblico. E per di più fu così fin dall'inizio, a cominciare dal ministero dello stesso Gesù. È vero che i più stretti seguaci di Gesù, i dodici apostoli, erano tutti uomini, com'era prevedibile per un maestro ebreo nella Palestina del I secolo. Ma i nostri più antichi vangeli rivelano che nei suoi viaggi Gesù era accompagnato anche da donne e che alcune di esse provvedevano finanziariamente a lui e ai suoi discepoli, patrocinando il suo ministero di predicazione itinerante (vedi *Mc* 15,40-41; *Lc* 8,1-3). Gesù viene descritto mentre si intrattiene in pubblico dialogo con alcune donne e le assiste (*Mc* 7,24-30; *Gv* 4,1-42). In particolare, le donne lo accompagnarono durante il suo ultimo viaggio a Gerusalemme, dove furono presenti alla crocifissione e dove esse sole gli rimasero fedeli fino alla fine, quando i discepoli uomini erano fuggiti (*Mt* 27,55; *Mc* 15,40-41). Ma il fatto più importante è che ciascuno dei nostri vangeli rivela che furono delle donne, Maria di Magdala da sola o insieme a diverse compagne, a scoprire il sepolcro vuoto e dunque a essere le prime a sapere della resurrezione di Gesù dai morti e a esserne testimoni (*Mt* 28,1-10; *Mc* 16,1-8; *Lc* 23,55-24,10; *Gv* 20,1-2).

È interessante chiedersi che cosa nel messaggio di Gesù attirasse in particolare le donne. Quasi tutti gli studiosi ritengono che egli annunciasse l'imminente regno di Dio, in cui non vi sarebbero più stati ingiustizia, sofferenza e male, in cui tutti, ricchi e poveri, schiavi e liberi, uomini e donne sarebbero stati su un piano di parità. Era un messaggio di speranza che esercitava particolare fascino sugli emarginati del tempo: i poveri, i malati, i reietti. E le donne.[2]

In ogni caso, è chiaro che anche dopo la sua morte il messaggio di Gesù continuò ad attirare le donne. Alcuni dei primi avversari del cristianesimo fra i pagani, compreso per esempio Celso, il critico del II secolo che abbiamo incontrato in precedenza, denigravano questa religione col pretesto che era seguita soprattutto da bambini, schiavi e donne (cioè da coloro che nel complesso della società non godevano di una posizione di rilievo). È degno di nota che Origene, autore della risposta cristiana a Celso, non negasse l'accusa, tentando piuttosto di rivoltarla contro Celso per dimostrare che Dio può prendere ciò che è debole e investirlo di forza.

Tuttavia, non è necessario aspettare fino alla fine del II secolo per scoprire che nelle prime Chiese cristiane le donne svolgevano un ruolo di rilievo. È la netta sensazione che ricaviamo già dall'apostolo Paolo, il primo autore cristiano le cui opere ci siano pervenute. Le sue lettere conte-

nute nel Nuovo Testamento offrono prove più che sufficienti della posizione di preminenza che fin dagli esordi le donne detennero nelle comunità cristiane emergenti. Come esempio potremmo prendere in considerazione la Lettera di Paolo ai romani, al termine della quale l'apostolo invia i suoi saluti a diversi membri della congregazione (capitolo 16). Benché Paolo vi nomini più uomini che donne, è chiaro che le donne non erano ritenute in alcun modo inferiori alle rispettive controparti maschili nella Chiesa.

Paolo menziona Febe, per esempio, che è diaconessa (o ministro) nella Chiesa di Cencre e patrona dello stesso Paolo, cui egli affida il compito di portare la sua lettera a Roma (vv. 1-2). E Prisca, che insieme al marito Aquila è responsabile dell'opera missionaria fra i gentili e ospita la congregazione cristiana nella sua casa (vv. 3-4: si noti che viene citata per prima, precedendo il marito). Poi vi sono Maria, una collaboratrice di Paolo che lavora fra i romani (v. 6), e Trifena e Trifosa, e Perside, donne che Paolo definisce «collaboratrici» nel vangelo (vv. 6-12). E ancora Giulia, la madre di Rufo e la sorella di Nereo; tutte, a quanto pare, godono di un alto profilo nella comunità (vv. 13,15). Il caso più notevole è quello di Giunia, una donna che Paolo definisce «insigne fra gli apostoli» (v. 7). Il gruppo degli apostoli era senz'altro più numeroso dell'elenco dei dodici uomini noto pressoché a tutti.

In sintesi, le donne sembrano avere svolto un ruolo importante nelle Chiese dell'epoca di Paolo. Entro certi limiti, questo alto profilo era inconsueto nel mondo greco-romano. E forse, come ho sostenuto, era fondato sulla proclamazione di Gesù che nel regno futuro vi sarebbe stata uguaglianza fra uomini e donne. Questo pare essere stato anche il messaggio di Paolo, come si può constatare, per esempio, nella sua famosa dichiarazione della Lettera ai galati:

> Poiché, quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù (*Gal* 3,27-28).

L'uguaglianza in Cristo può essersi manifestata nelle vere e proprie funzioni di culto delle comunità paoline. Invece di essere silenziose «ascoltatrici della parola», le donne sembrano essere state attivamente coinvolte nei settimanali incontri religiosi, partecipando, per esempio, con preghiere e profezie proprio come facevano gli uomini (*1 Cor* 11).

Nello stesso tempo, gli interpreti moderni possono avere l'impressione che Paolo non abbia portato la sua concezione del rapporto fra uomini e donne in Cristo a quella che poteva essere considerata la sua conclusione logica. Per esempio, esigeva che quando le donne pregavano e profetizzavano in chiesa lo facessero a capo coperto, per dimostrare di avere sul capo il «segno della potestà» (*1 Cor* 11,3-16, specie v. 10). In altre parole, Paolo non incoraggiava una rivoluzione sociale nella relazione fra uomini e donne, proprio come non incoraggiava l'abolizione della schiavitù pur sostenendo che in Cristo non esiste «schiavo né libero». Affermava invece che, poiché «il tempo è vicino» (all'avvento del regno), tutti avrebbero dovuto essere soddisfatti dei ruoli loro assegnati e nessuno avrebbe dovuto tentare di cambiare la propria condizione, fosse essa di schiavo, libero, sposato, nubile, celibe, maschio o femmina (*1 Cor* 7,17-24).

Nel migliore dei casi, il suo può essere dunque ritenuto un atteggiamento ambivalente nei confronti del ruolo delle donne: erano uguali in Cristo ed erano ammesse a partecipare alla vita della comunità, ma in quanto *donne*, non in quanto *uomini* (per esempio, non dovevano togliersi il velo e quindi mostrarsi come uomini, senza un segno della «potestà» sul loro capo).

Tale ambivalenza da parte di Paolo ebbe un'interessante ripercussione sul ruolo delle donne nelle Chiese di epoca successiva. In alcune fu l'uguaglianza in Cristo a essere enfatizzata, in altre la necessità che le donne restassero subordinate agli uomini. Di conseguenza, in alcune Chiese le donne svolsero ruoli di guida di grande rilievo, in altre, la

loro veste fu ridimensionata e le loro voci fatte tacere. Leggendo documenti successivi legati alle Chiese di Paolo, possiamo vedere che dopo la sua morte nacquero delle dispute sui ruoli che le donne avrebbero dovuto svolgere e alla fine si giunse al tentativo di cancellarli del tutto.

Una lettera scritta a nome di Paolo lo rende evidente. Nel complesso gli studiosi sono oggi convinti che la Prima lettera a Timoteo non fu scritta da Paolo, bensì da uno dei suoi seguaci di seconda generazione.[3] Qui, in uno dei famosi (famigerati) brani neotestamentari riguardanti le donne, leggiamo che a loro non deve essere permesso di insegnare agli uomini, perché furono create inferiori, come rivelato da Dio stesso nella legge; Dio creò Eva per seconda, per l'uomo, e una donna (discendente di Eva) non deve pertanto dettar legge all'uomo (discendente di Adamo) tramite il suo insegnamento. Inoltre, secondo questo autore, tutti sanno cosa succede quando una donna assume il ruolo di insegnante: è facile preda dell'inganno (da parte del diavolo) e allontana l'uomo dalla retta via. Le donne devono dunque stare a casa e mantenere le virtù loro proprie, partorire figli per i loro mariti e conservare la propria modestia. Come recita il brano:

> La donna impari in silenzio, con tutta sottomissione. Non concedo a nessuna donna di insegnare né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo. Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non fu Adamo a essere ingannato, ma fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione. Essa potrà essere salvata partorendo figli, a condizione di perseverare nella fede, nella carità e nella santificazione, con modestia (*1 Tm* 2,11-15).

Sembra una posizione assai distante dalla tesi di Paolo che «in Cristo ... non c'è ... uomo né donna». Con l'inizio del II secolo, le strategie sono ormai ben delineate. Alcune comunità cristiane mettono in rilievo l'importanza delle donne e permettono loro di svolgere ruoli significativi nella Chiesa, altre credono che esse debbano stare in silenzio, sottomesse agli uomini della comunità.

Gli scribi, che copiavano i testi che sarebbero poi divenuti le Sacre Scritture, furono senza dubbio coinvolti in questi dibattiti. E talvolta le dispute ebbero ripercussioni sul testo che veniva copiato, perché alcuni passi furono modificati al fine di riflettere le idee di coloro che li copiavano. In presenza di un cambiamento di questo tipo, quasi sempre il testo viene modificato per limitare il ruolo delle donne e ridurre al minimo la loro importanza per il movimento cristiano. In questa sede possiamo esaminare solo alcuni esempi.

Alterazioni testuali riguardanti le donne

Uno dei brani più importanti nella discussione contemporanea sul ruolo della donna nella Chiesa si trova nella Prima lettera ai corinzi, capitolo 14. Come esposto in quasi tutte le nostre moderne traduzioni, il brano recita quanto segue:

> [33]perché Dio non è un Dio di disordine, ma di pace. [34]Come in tutte le comunità dei fedeli, le donne nelle assemblee tacciano, perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la legge. [35]Se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti, perché è sconveniente per una donna parlare in assemblea. [36]Forse la parola di Dio è partita da voi? O è giunta soltanto a voi?

Sembra una chiara e semplice ingiunzione alle donne di non parlare (figuriamoci insegnare!) in chiesa, assai somigliante al passo della Prima lettera a Timoteo, capitolo 2. Come abbiamo visto, tuttavia, la maggioranza degli studiosi è convinta che Paolo non abbia scritto quest'ultimo brano, perché si presenta in una lettera che sembra essere stata vergata a suo nome da un seguace di seconda generazione. Al contrario, nessuno dubita che Paolo abbia scritto la Prima lettera ai corinzi. Ma *esistono* dubbi riguardo a questo passo. Risulta infatti che in alcune delle nostre testimonianze testuali fondamentali i versetti in questione (vv. 34-35) siano cambiati di posto. In tre manoscritti greci

e in un paio di testimonianze latine, essi non figurano dopo il versetto 33, ma più avanti, dopo il versetto 40. Ciò ha indotto alcuni studiosi a ipotizzare che non siano stati scritti da Paolo, bensì traggano origine da una sorta di nota a margine aggiunta da uno scriba, magari sotto l'influsso della Prima lettera a Timoteo, capitolo 2. La nota sarebbe poi stata inserita da copisti diversi in punti diversi del testo: alcuni l'avrebbero collocata dopo il versetto 33 e altri dopo il versetto 40.

Vi sono buoni motivi di ritenere che in origine Paolo non avesse scritto questo passo. Tanto per cominciare, non si accorda bene con il rispettivo contesto. In questa parte della Prima lettera ai corinzi, capitolo 14, Paolo affronta la questione della profezia nella Chiesa e impartisce ai profeti cristiani istruzioni in merito a come comportarsi durante le funzioni di culto. Questo è il tema dei versetti 26-33 e torna a essere quello dei versetti 36-40. Eliminando i versetti 34-35 dal rispettivo contesto, il brano sembra scorrere senza soluzione di continuità come un'analisi del ruolo dei profeti cristiani. L'argomento delle donne appare quindi inopportuno nel suo immediato contesto, poiché interrompe le istruzioni di Paolo su una questione diversa.

Nel contesto del capitolo 14, i versetti non solo sembrano inopportuni, ma anche contraddittori rispetto a ciò che Paolo dice in modo esplicito altrove nella Prima lettera ai corinzi. Come già osservato, infatti, in quell'epistola Paolo impartisce istruzioni alle donne che parlano in chiesa: stando al capitolo 11, quando parlano e profetizzano (attività che veniva sempre svolta ad alta voce nelle funzioni di culto cristiane) devono accertarsi di indossare un velo sul capo (11,2-16). In *questo* brano, che nessuno dubita sia stato scritto da Paolo, risulta chiaro che l'apostolo intende che le donne possono parlare in chiesa e che così fanno. Nel controverso brano del capitolo 14, tuttavia, è altrettanto chiaro che «Paolo» proibisce alle donne di parlare in assoluto. È difficile conciliare le due concezioni: o Paolo

permetteva alle donne di parlare (a capo coperto, capitolo 11) oppure non lo permetteva (capitolo 14). Dal momento che sembra irragionevole pensare che l'apostolo si contraddica a tal punto nel breve spazio di tre capitoli, è palese che i versetti in questione non provengono da lui.

E così, in base a una combinazione di prove (diversi manoscritti con i versetti collocati in punti diversi, l'immediato contesto letterario e quello della Prima lettera ai corinzi nel suo complesso), sembra che Paolo non abbia scritto *1 Cor* 14,34-35. Si dovrebbe dedurne, dunque, che questi versetti siano un'alterazione del testo introdotta dai copisti, nata forse come nota a margine e poi, alla fine, collocata all'interno del testo stesso in una fase iniziale della copiatura della Prima lettera ai corinzi. L'alterazione fu senz'altro opera di uno scriba preoccupato di enfatizzare la norma che le donne non avrebbero dovuto rivestire un ruolo pubblico nella Chiesa, che sarebbero dovute restare in silenzio e subordinate ai mariti. L'opinione finì per essere inserita nel libro stesso mediante un'alterazione del testo.[4]

Potremmo dedicare un breve esame a numerose altre modifiche testuali di tipo analogo. Una si presenta in un brano cui ho già accennato, il capitolo 16 della Lettera ai romani, in cui Paolo parla di una donna, Giunia, e di un uomo che presumibilmente ne era il marito, Andronico, definiti entrambi «insigni fra gli apostoli» (v. 7). È un versetto importante, perché è l'unico punto del Nuovo Testamento in cui si definisce una donna «apostolo».

Il passo ha molto colpito gli interpreti, numerosi dei quali hanno sostenuto che il suo significato dovesse essere diverso e così hanno tradotto il versetto *non* come riferito a una donna di nome Giunia, bensì a un uomo di nome Giunio che, insieme al suo compagno Andronico, viene lodato come apostolo. La difficoltà di questa traduzione è che, mentre Giunia è un nome comune per una donna, per «Giunio» come nome maschile non esistono testimonianze nel mondo antico. Paolo fa riferimento a una don-

na di nome Giunia, pur se in alcune moderne Bibbie inglesi i traduttori continuano a riferirsi a questo apostolo donna come se fosse un uomo di nome Giunio.[5]

Anche alcuni scribi avevano difficoltà ad attribuire l'apostolato a questa donna altrimenti sconosciuta, così inserirono una lievissima modifica nel testo per eludere il problema. In alcuni dei nostri manoscritti, invece di: «Salutate Andronico e Giunia, miei parenti e compagni di prigionia, che sono insigni fra gli apostoli», il testo è modificato in modo da consentire di essere tradotto con maggiore facilità come: «Salutate Andronico e Giunia, miei parenti, e salutate anche i miei compagni di prigionia che sono insigni fra gli apostoli». Il cambiamento apportato elimina la necessità di preoccuparsi che una donna sia citata nel gruppo maschile degli apostoli!

Una modifica analoga fu effettuata da alcuni scribi che copiarono il libro degli Atti. Nel capitolo 17 apprendiamo che Paolo e il suo compagno missionario Sila trascorsero un periodo a Tessalonica predicando il vangelo di Cristo agli ebrei della locale sinagoga. Nel versetto 4 si legge che la coppia fece alcuni importanti proseliti: «Alcuni di loro furono convinti e aderirono a Paolo e a Sila, come anche un buon numero di greci credenti in Dio e non poche donne illustri». Per certi scribi l'idea di donne importanti (per non parlare di illustri proseliti di sesso femminile) era troppo e così in alcuni manoscritti il testo venne modificato come segue: «Alcuni di loro furono convinti e aderirono a Paolo e a Sila, come anche un buon numero di greci credenti in Dio e non poche mogli di uomini illustri». A questo punto sono gli uomini a essere importanti, non le mogli che si convertirono.

Tra i compagni di Paolo negli Atti figuravano un uomo e sua moglie, chiamati Aquila e Priscilla; qualche volta, quando vengono citati, l'autore dà *prima* il nome della moglie, come se avesse particolare importanza nel rapporto o nella missione cristiana (come succede anche in romani 16,3, dove viene chiamata Prisca). Non stupisce che alcuni scribi si siano risentiti di questo ordine e l'abbiano invertito, in modo che l'uomo avesse ciò che gli spettava essendo menzionato per primo: Aquila e Priscilla invece di Priscilla e Aquila.[6]

In breve, nei primi secoli della Chiesa il ruolo delle donne fu oggetto di dibattiti che talvolta si estesero all'ambito della trasmissione dei libri neotestamentari stessi, poiché alcuni copisti li modificarono al fine di renderli più adeguati alla propria convinzione del (limitato) ruolo delle donne nella Chiesa.

Gli ebrei

Finora abbiamo esaminato diverse controversie interne al primo cristianesimo (dispute su questioni cristologiche e sul ruolo delle donne nella Chiesa) valutandone le ripercussioni sugli scribi che riproducevano i testi sacri. I cristiani, però, furono coinvolti anche in altri tipi di controversie. Ugualmente intensi per gli interessati e significativi per le nostre riflessioni in questa sede furono i conflitti con persone *al di fuori* della fede, ebrei e pagani che avversavano i cristiani ed erano impegnati in polemiche con loro. Anche questi contrasti influirono in qualche modo sulla trasmissione dei testi delle Sacre Scritture. Possiamo iniziare con il considerare le dispute che i cristiani dei primi secoli ingaggiarono con gli ebrei non cristiani.

Ebrei e cristiani in conflitto

Una delle ironie del cristianesimo antico è che Gesù stesso era un ebreo che venerava il Dio degli ebrei, osservava usanze ebraiche, interpretava la legge ebraica e acquisì discepoli ebrei, che lo accettarono come il messia ebraico. Tuttavia, a qualche decennio appena dalla sua morte, i suoi seguaci avevano costituito una religione contrapposta al giudaismo. Come accadde che il cristianesimo si trasformasse così in fretta da setta giudaica a religione antigiudaica?

È un interrogativo difficile e dare una risposta soddisfacente richiederebbe un libro a parte.[7] In questa sede, mi limiterò a delineare un profilo storico dell'ascesa dell'antigiudaismo nel cristianesimo primitivo per fornire un contesto plausibile agli scribi cristiani che talvolta alterarono i loro testi in senso antigiudaico.

Gli ultimi vent'anni hanno visto un'espansione della ricerca sul Gesù storico. Di conseguenza, esistono ormai molteplici opinioni su come interpretarlo nel modo migliore; maestro, rivoluzionario sociale, ribelle politico, filosofo cinico, profeta apocalittico: le possibilità sono infinite. L'unico punto condiviso da quasi tutti gli studiosi, tuttavia, è che *in qualunque maniera* si interpreti il significato principale della sua missione, occorre collocare Gesù nel suo contesto di ebreo palestinese del I secolo. Qualunque altra cosa fosse, egli era profondamente ebreo, sotto ogni aspetto, e ciò vale anche per i suoi discepoli. A un certo punto, magari prima della sua morte, ma senza dubbio dopo, costoro arrivarono a pensare a lui come al «messia» ebraico.

Nel I secolo il termine veniva interpretato in modi diversi dagli ebrei; quando pensavano al messia, tuttavia, su un elemento pare fossero tutti concordi e cioè che dovesse essere una figura maestosa e potente, che in qualche modo (per esempio radunando un esercito ebraico o alla guida degli angeli celesti) avrebbe sopraffatto i nemici e istituito Israele come Stato sovrano governato da Dio stesso (forse attraverso la mediazione umana). I cristiani che chiamavano Gesù «il messia» ebbero senza dubbio difficoltà a convincere altri di questa rivendicazione, poiché invece di essere un guerriero potente o un giudice celeste, Gesù era ben noto per essere stato un predicatore itinerante che si era trovato dalla parte sbagliata della legge ed era stato crocifisso come un criminale di bassa lega.

Per la maggioranza degli ebrei chiamare Gesù «il messia» era del tutto ridicolo. Egli non era il potente capo degli ebrei. Era una nullità debole e impotente, giustiziato nella maniera più umiliante e dolorosa escogitata da coloro che detenevano il vero potere, i romani. I cristiani, invece, sostenevano che Gesù *fosse* il messia, che la sua morte non fosse un errore giudiziario né un evento imprevisto, bensì un atto di Dio, mediante il quale veniva portata la salvezza al mondo.

Come dovevano comportarsi i cristiani date le difficoltà nel convincere la maggioranza degli ebrei delle loro rivendicazioni su Gesù? Non potevano certo ammettere di essere loro a sbagliare. E se a sbagliare non erano *loro*, chi era? Dovevano essere gli ebrei. Agli inizi della loro storia, i cristiani cominciarono ad affermare che gli ebrei che confutavano il loro credo erano ribelli e ciechi che, ricusando il messaggio su Gesù, rifiutavano la salvezza offerta dallo stesso Dio degli ebrei. Alcune dichiarazioni in tal senso furono avanzate già dal più antico autore cristiano, l'apostolo Paolo. Nella sua prima lettera superstite, scritta ai fedeli di Tessalonica, Paolo afferma:

> Infatti voi, fratelli, siete divenuti imitatori delle Chiese di Dio in Gesù Cristo, che sono nella Giudea, perché avete sofferto anche voi da parte dei vostri connazionali come loro da parte dei Giudei, i quali hanno perfino messo a morte il Signore Gesù e i profeti, e hanno perseguitato anche noi; essi non piacciono a Dio e sono nemici di tutti gli uomini (*1 Ts* 2,14-15).

Paolo arrivò a credere che gli ebrei rifiutassero Gesù perché ritenevano che la loro particolare posizione rispetto a Dio fosse legata al fatto di possedere e osservare la legge che Dio aveva dato loro (*Rm* 10,3-4). Per lui, invece, la salvezza veniva agli ebrei, come ai gentili, non attraverso la legge, bensì attraverso la fede nella morte e resurrezione di Gesù (*Rm* 3,21-22). Di conseguenza, osservare la legge non poteva rivestire alcun ruolo nella salvezza; i gentili che diventavano discepoli di Gesù venivano pertanto istruiti a non pensare di poter migliorare la propria posizione dinanzi a Dio osservando la legge. Dovevano rimanere quali erano e non convertirsi per diventare ebrei (*Gal* 2,15-16).

All'epoca altri cristiani avevano teorie diverse, come accadeva per quasi ogni argomento! Matteo, per esempio, sembra presupporre che, sebbene siano la morte e la resurrezione di Gesù a portare la salvezza, i suoi seguaci debbano senza dubbio rispettare la legge, proprio come fece Gesù stesso (si veda *Mt* 5,17-20). Alla fine, tuttavia, divenne opinione comune che i cristiani fossero diversi dagli ebrei, che seguire la legge ebraica non potesse avere alcun rapporto con la salvezza e che unirsi al popolo ebraico avrebbe significato identificarsi con coloro che avevano respinto il proprio messia, che avevano, di fatto, rifiutato il proprio Dio.

Nel II secolo scopriamo che cristianesimo e giudaismo erano diventati due religioni distinte, pur avendo molto da dire l'una all'altra. In verità, i cristiani si trovavano un po' in difficoltà. Riconoscevano che Gesù era il messia preannunciato dalle Sacre Scritture ebraiche e, per acquisire credibilità in un mondo che amava ciò che era antico ma sospettava di qualunque cosa «recente» in quanto discutibile novità, continuavano a indicare le Sacre Scritture (quegli antichi testi degli ebrei) come fondamento della propria fede. Ciò significava che i cristiani rivendicavano la Bibbia ebraica come propria. Ma la Bibbia ebraica non era per gli ebrei?

I cristiani cominciarono a sostenere che non solo gli ebrei avevano respinto il messia e con ciò rifiutato il proprio Dio, ma avevano anche interpretato male le proprie Scritture. E così troviamo alcuni testi cristiani come, per esempio, la cosiddetta *Lettera di Barnaba* (un testo che alcuni dei primi cristiani consideravano parte del canone del Nuovo Testamento), che affermano che il giudaismo è, ed è sempre stato, una falsa religione e che gli ebrei furono indotti da un angelo del male a interpretare la legge data a Mosè come una serie di prescrizioni letterali su come vivere, quando in realtà avrebbe dovuto essere intesa in senso allegorico.[8]

Infine, troviamo cristiani che criticavano gli ebrei nei termini più aspri possibili per avere rifiutato il messia Gesù, in accordo con autori del II secolo come Giustino martire, secondo il quale il motivo per cui Dio ordinò agli ebrei di essere circoncisi era segnarli come popolo particolare che meritava di essere perseguitato. E abbiamo anche autori come Tertulliano e Origene che asseriscono che Gerusalemme fu distrutta dagli eserciti di Roma nel 70 e.c. per punire gli ebrei che uccisero il messia, e altri, come Melitone di Sardi, che sostenevano che con l'uccisione di Cristo gli ebrei fossero in effetti colpevoli di deicidio:

> Ascoltate, o famiglie dei popoli, e guardate: una uccisione inaudita c'è stata nel mezzo di Gerusalemme, nella città della legge, nella città degli ebrei, nella città dei profeti, nella città che ha fama di essere giusta. Chi è stato ucciso? Chi è l'uccisore? Mi vergogno di dirlo e sono costretto a dirlo ... Colui che sospese la terra è stato sospeso, Colui che fissò i cieli è stato fissato, Colui che rese salda ogni cosa è stato saldato a un legno. Il Signore è stato oltraggiato. Il Dio è stato ucciso. Il re d'Israele è stato soppresso da una mano israelita (*La Pasqua*, 94-96).[9]

Siamo senz'altro assai distanti da Gesù, un ebreo palestinese che rispettava le usanze del suo popolo, predicava ai compatrioti e insegnava ai suoi discepoli ebrei il vero significato della legge di Mosè. Nel II secolo, infatti, quando gli scribi riproducevano i testi che alla fine entrarono a far parte del Nuovo Testamento, i cristiani erano in maggioranza ex pagani, gentili convertiti i quali ritenevano che, nonostante questa religione fosse in ultima analisi fondata sulla fede nel Dio descritto nella Bibbia ebraica, era pur sempre completamente antigiudaica nel suo orientamento.

Alterazioni antigiudaiche del testo

Il carattere antigiudaico di alcuni scritti del II e del III secolo influì sul modo in cui furono tramandati i testi delle Sacre Scritture. Se ne trova un esempio fra i più chiari nel racconto di Luca della crocifissione, in cui Gesù pronuncia una preghiera per coloro che ne sono responsabili:

Quando giunsero al luogo detto Cranio, là crocifissero lui e i due malfattori, uno a destra e l'altro a sinistra. Gesù diceva: «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno» (*Lc* 23,33-34).

Da quanto risulta, però, questa preghiera di Gesù non è presente in tutti i nostri manoscritti: non figura nella nostra più antica testimonianza greca (un papiro denominato P^{75}, risalente al 200 e.c. circa) e in diverse altre testimonianze di qualità affidabile del IV secolo e di epoca più tarda; d'altra parte si può trovare nel *Codex Sinaiticus* e in un'ampia gamma di manoscritti, compresa la maggioranza di quelli prodotti nel Medioevo. Perciò la domanda è: uno scriba cancellò (o alcuni scribi cancellarono) la preghiera da un manoscritto che in origine la includeva? Oppure uno scriba l'aggiunse (alcuni scribi l'aggiunsero) a un manoscritto che in origine ne era privo?

Le opinioni degli studiosi sono da lungo tempo divise al riguardo. Poiché la preghiera non figura in diverse testimonianze antiche e di alto livello qualitativo, non pochi studiosi hanno dichiarato che in origine non faceva parte del testo. Talvolta ricorrono a un ragionamento basato sulla testimonianza interna. Come ho rilevato, l'autore del Vangelo di Luca scrisse anche gli Atti degli apostoli, dove si può trovare un brano simile a questo nel racconto del primo martire cristiano, Stefano, l'unica persona negli Atti la cui esecuzione venga descritta in dettaglio. Accusato di blasfemia, Stefano fu lapidato a morte da una folla di ebrei inferociti e, prima di spirare, pregò: «Signore, non imputar loro questo peccato» (*At* 7,60).

Alcuni studiosi hanno affermato che, non volendo che Gesù apparisse meno clemente del suo primo martire, Stefano, uno scriba aggiunse la preghiera al Vangelo di Luca, così che anche Gesù chiede che i suoi carnefici siano perdonati. È un argomento ingegnoso, ma non del tutto convincente per diversi motivi, il più interessante dei quali è il seguente: ogni volta che gli scribi cercano di armonizzare dei testi fra loro, tendono a farlo ripetendo le stesse parole in entrambi i brani. In questo caso, invece,

non si hanno le stesse parole, ma solo una somiglianza nel tipo di preghiera. Non è il tipico caso di «armonizzazione» a opera dei copisti.

A questo proposito colpisce anche il fatto che, in una serie di occasioni, l'autore faccia tutto il possibile per mostrare le analogie fra ciò che accadde a Gesù nel suo Vangelo e ciò che accadde ai discepoli negli Atti: sia il Maestro che i suoi seguaci vengono battezzati, tutti ricevono in quel momento lo Spirito, annunciano la buona novella, a causa della quale finiscono per essere respinti, soffrono per mano delle autorità ebraiche, e così via. Quello che succede a Gesù nel Vangelo capita ai suoi discepoli negli Atti. E così non sarebbe sorprendente, ma anzi prevedibile, che uno dei seguaci del Maestro, come lui giustiziato da autorità adirate, pregasse a sua volta Dio di perdonare i suoi carnefici.

Esistono altre ragioni per sospettare che la richiesta di perdono sia originale in Luca 23. In tutto questo vangelo e negli Atti, per esempio, viene messo in luce che, sebbene Gesù fosse innocente (come lo erano i suoi seguaci), coloro che agirono contro di lui lo fecero nell'ignoranza. Come dice Pietro in Atti 3: «Io so che voi avete agito per ignoranza» (v. 17); o come dice Paolo in Atti 17: Dio «dopo essere passato sopra ai tempi dell'ignoranza» (v. 30). E questo è proprio il tasto toccato nella preghiera di Gesù: «perché non sanno quello che fanno».

Sembra dunque che Luca 23,34 facesse parte del testo originale di questo vangelo. Ma perché uno scriba (o alcuni scribi) avrebbe voluto eliminare tale versetto? È qui che la comprensione del contesto storico in cui lavoravano i copisti diventa di importanza cruciale. Oggi i lettori possono chiedersi per *chi* Gesù stesse pregando. Per i romani che lo giustiziavano nell'ignoranza? O per gli ebrei, responsabili in primo luogo di averlo consegnato ai romani? Qualunque possa essere la nostra risposta tentando di interpretare questo passo oggi, è chiaro come esso fu interpretato nella Chiesa primitiva. In quasi tutti i casi in cui la

preghiera viene analizzata negli scritti dei Padri della Chiesa, è evidente che la ritenevano espressa non nell'interesse dei romani, bensì degli ebrei.[10] Gesù chiedeva di perdonare il popolo ebraico (o le autorità ebraiche) che erano responsabili della sua morte.

A questo punto diventa evidente il motivo per il quale alcuni scribi avrebbero voluto omettere il versetto. Gesù pregava per il perdono *degli ebrei*? Come poteva essere? Ai cristiani primitivi, infatti, il versetto, letto in questo senso, presentava due problemi. Anzitutto, ragionavano, perché Gesù avrebbe pregato per il perdono di questo popolo recalcitrante che aveva rifiutato Dio stesso con ostinazione? Era quasi inconcepibile per molti cristiani. E, fatto ancor più significativo, nel II secolo molti cristiani erano convinti che Dio *non* avesse perdonato gli ebrei perché, come accennato in precedenza, credevano che avesse permesso la distruzione di Gerusalemme per castigarli per l'uccisione di Gesù. Come diceva il padre della Chiesa Origene: «Per questo era necessario che quella città, dove Gesù sofferse queste pene, fosse distrutta dalle fondamenta, e la nazione dei giudei fosse completamente annientata» (*Contro Celso*, 4,22).[11]

Gli ebrei sapevano benissimo quello che facevano ed era palese che Dio non li aveva perdonati. Da questo punto di vista non aveva molto senso che Gesù chiedesse il perdono per loro quando non era imminente alcuna clemenza. Cosa dovevano fare dunque i copisti di questo testo in cui Gesù pregava: «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno»? Risolsero il problema con la semplice eliminazione del versetto, così Gesù non chiedeva più che fossero perdonati.

Il sentimento antigiudaico dei primi scribi cristiani ebbe ripercussioni anche su altri passi dei testi che venivano copiati. Uno dei brani più importanti per la futura affermazione dell'antisemitismo è la scena del processo di Gesù nel Vangelo di Matteo. Secondo questo racconto, Pilato dichiara Gesù senza colpa lavandosi le mani per mostrare

che: «Non sono responsabile di questo sangue ... Vedetevela voi!». Poi la folla degli ebrei lancia un grido che avrebbe svolto un ruolo tanto spaventoso nella violenza antisemita fino al Medioevo, grido con cui essi sembrano rivendicare la responsabilità per la morte di Gesù: «Il suo sangue ricada sopra di noi e sopra i nostri figli!» (*Mt* 27,24-25).

La variante testuale che ci interessa si presenta nel versetto successivo. Si narra che Pilato fece flagellare Gesù e poi «lo consegnò perché fosse crocifisso». Chiunque legga il testo presume senz'altro che abbia consegnato Gesù ai propri soldati (romani) per la crocifissione. Questo rende ancor più sorprendente che in alcune testimonianze antiche (compresa una delle correzioni a opera degli scribi nel *Codex Sinaiticus*) il testo sia modificato per aumentare ulteriormente la colpevolezza degli ebrei nella morte di Gesù. Stando a questi manoscritti, Pilato «lo consegnò *a loro* [cioè agli ebrei] affinché *essi* potessero crocifiggerlo». Così la responsabilità ebraica per l'esecuzione di Gesù è assoluta, un cambiamento indotto dal clima antigiudaico diffuso fra i primi cristiani.

Qualche volta le varianti antigiudaiche sono di lieve entità e non vengono notate finché non vi si dedica qualche riflessione. Nel racconto della nascita, nel Vangelo di Matteo, per esempio, Giuseppe riceve l'ordine di chiamare il futuro figlio di Maria Gesù (che significa «salvezza»), «perché egli salverà il suo popolo dai suoi peccati» (*Mt* 1,21). È degno di nota che in un manoscritto conservato nella traduzione siriaca, il testo reciti invece: «perché salverà *il mondo* dai suoi peccati». Di nuovo si ha l'impressione che uno scriba fosse a disagio all'idea che il popolo ebraico sarebbe stato salvato.

Una modifica dello stesso tenore figura nel Vangelo di Giovanni. Nel capitolo 4 Gesù parla con la donna samaritana e le dice: «Voi adorate quel che non conoscete, noi adoriamo quello che conosciamo, perché la salvezza viene dai giudei» (v. 22). In alcuni manoscritti siriaci e latini, tuttavia, il testo è stato cambiato, così che Gesù dichiara ora

che «la salvezza viene dalla Giudea». In altre parole: non è il popolo ebraico ad avere portato la salvezza al mondo, ma è stata la morte di Gesù nel paese di Giudea. Ancora una volta potremmo sospettare che sia stato il clima antigiudaico a indurre i copisti a quest'alterazione.

Il mio ultimo esempio in questa breve rassegna proviene dal *Codex Bezae*, un manoscritto del V secolo contenente forse più lezioni interessanti e singolari di qualunque altro. In Luca 6, dove i farisei accusano Gesù e i suoi discepoli di violare il sabato (6,1-4), nel *Codex Bezae* troviamo un episodio aggiuntivo composto da un solo versetto: «Lo stesso giorno, vide un uomo che lavorava di sabato e gli disse: "O uomo, se sai ciò che stai facendo, tu sei benedetto, ma se non lo sai sei maledetto e trasgressore della legge"».

Un'interpretazione completa di questo brano inatteso e inconsueto richiederebbe molte ricerche.[12] Ai nostri fini è sufficiente osservare che in questo passo Gesù è assai esplicito, in un modo in cui altrove nei vangeli non lo è mai. In altri casi, accusato di violare il sabato, Gesù difende le proprie attività, ma non sostiene mai che la legge del sabato *debba* essere violata. In questo versetto, al contrario, Gesù dichiara senza reticenze che chiunque sappia perché è legittimo violare il sabato è benedetto per averlo fatto, soltanto coloro che non capiscono perché sia legittimo sbagliano. Si tratta di nuovo di una variante che sembra legata alla crescente corrente antigiudaica nella Chiesa antica.

I pagani

Finora abbiamo visto che le dispute interne sulla retta dottrina e la gestione ecclesiastica (il ruolo delle donne) interessarono gli scribi del cristianesimo antico, e che lo stesso accadde per i conflitti fra Chiesa e Sinagoga, perché il sentimento antigiudaico influì sulla maniera in cui alcuni copisti tramandarono i testi alla fine dichiarati neotestamentari. Nei primi secoli della Chiesa i cristiani non solo dovettero affrontare gli eretici al loro interno e gli ebrei esterni alle loro comunità, ma si videro anche in difficoltà nel mondo intero, mondo in gran parte composto da pagani.

In questo contesto il termine *pagano*, quando è usato dagli storici, non comporta connotazioni negative. Si riferisce soltanto a chiunque nel mondo antico aderisse a una delle numerose religioni politeistiche dell'epoca. Poiché ciò comprendeva tutti coloro che non erano né ebrei né cristiani, stiamo parlando di qualcosa come il 90-93 per cento della popolazione dell'Impero. A volte i cristiani erano attaccati dai pagani a causa della loro singolare forma di culto e della loro accettazione di Gesù come unico Figlio di Dio, la cui morte sulla croce era portatrice di salvezza, e di tanto in tanto questa opposizione giungeva a influire sugli scribi cristiani che riproducevano i testi delle Sacre Scritture.

L'opposizione pagana al cristianesimo

Le nostre più antiche testimonianze rivelano che i cristiani incontrarono talvolta una violenta opposizione da parte delle folle pagane e/o delle autorità.[13] In un elenco delle molteplici sofferenze patite per amore di Cristo, l'apostolo Paolo racconta, per esempio, di essere stato in tre occasioni «battuto con le verghe» (*2 Cor* 11,25), una forma di castigo inflitta dalle autorità municipali romane ai criminali ritenuti socialmente pericolosi. E come abbiamo visto, nella sua prima lettera superstite Paolo scrive alla congregazione di cristiani gentili di Tessalonica: «siete diventati imitatori delle Chiese di Dio in Gesù Cristo che sono nella Giudea, perché avete sofferto anche voi da parte dei vostri connazionali come loro da parte dei giudei» (*1 Ts* 2,14). In quest'ultimo caso sembra trattarsi non di una persecuzione «ufficiale», bensì del risultato di una sorta di violenza di piazza.

Durante i primi due secoli della Chiesa l'opposizione pagana ai cristiani fu più un fatto popolare che non la

conseguenza di una persecuzione romana ufficiale e organizzata. In quei primi anni, al contrario di ciò che molti sembrano pensare, non vi era nulla di «illegale» nel cristianesimo in sé. La religione cristiana non era stata messa al bando e in genere i suoi adepti non avevano bisogno di entrare in clandestinità. L'idea che dovessero rimanere nelle catacombe romane per evitare le persecuzioni e salutarsi con segni segreti, come il simbolo del pesce, non è altro che leggenda. Non era illegale seguire Gesù, non era illegale venerare il Dio giudaico, non era illegale chiamare Gesù Dio, non era illegale (nella maggior parte dei luoghi) tenere riunioni indipendenti di confraternita e di culto, non era illegale convincere altri della propria fede in Cristo come Figlio di Dio.

Eppure i cristiani subirono qualche persecuzione. Perché? Per comprendere le persecuzioni cristiane è importante sapere qualcosa dei culti pagani dell'Impero romano. Tutte queste religioni (e ne esistevano a centinaia) erano politeistiche, veneravano molti dei, e tutte enfatizzavano la necessità di rendere culto a queste divinità con atti di preghiera e di sacrificio. In genere la devozione non era finalizzata ad assicurarsi una felice vita dopo la morte; nel complesso, la gente era più interessata alla vita *presente*, quasi sempre dura, e precaria nel migliore dei casi. Gli dei potevano offrire ciò che era impossibile assicurarsi da soli: la crescita dei raccolti, il sostentamento del bestiame, la caduta di piogge sufficienti, la salute e il benessere delle persone, la capacità di riprodursi, la vittoria in guerra e la prosperità in pace. Gli dei proteggevano lo Stato e lo rendevano grande e potevano intervenire nella vita per renderla vivibile, lunga e felice. Lo facevano in cambio di semplici atti di culto: culto a livello statale durante le cerimonie civiche in onore degli dei e culto a livello locale nelle comunità e nelle famiglie.

Quando le cose non andavano bene, quando si presentavano minacce di guerra, di siccità, di carestia o di malattia, ciò poteva essere interpretato come un segno che gli

dei non erano soddisfatti di come venivano onorati. In momenti simili, chi sarebbe stato biasimato per non averli rispettati? Senza dubbio coloro che si rifiutavano di venerarli. Vale a dire i cristiani.

È vero che neppure gli ebrei rendevano culto agli dei pagani, ma in genere essi erano considerati un'eccezione alla necessità che tutti venerassero le divinità, poiché erano un popolo particolare, che seguiva fedelmente le proprie tradizioni ancestrali.[14] Quando i cristiani apparvero sulla scena, invece, non furono riconosciuti come un popolo caratteristico: erano convertiti dal giudaismo e da una serie di religioni pagane, privi di legami di sangue fra loro e di altri rapporti eccetto l'insieme di credenze e pratiche religiose che li caratterizzava. Inoltre, erano noti per essere antisociali, si riunivano nelle proprie comunità, abbandonando le proprie famiglie e gli ex amici, e non partecipavano alle festività di culto municipali.

I cristiani furono dunque perseguitati perché considerati dannosi per la salute della società, dato che si astenevano dal venerare gli dei che la proteggevano e vivevano insieme in modi che sembravano antisociali. Quando i disastri colpivano o quando la gente temeva che avrebbero colpito, chi poteva essere ritenuto un responsabile più credibile dei cristiani?

Solo di rado i governatori romani delle varie province, per non parlare dell'imperatore, rimanevano coinvolti in simili vicende locali. Quando accadde, in ogni caso, si limitarono ad affrontare i cristiani come un pericoloso gruppo sociale da schiacciare. Di solito si offriva loro la possibilità di redimersi venerando gli dei nelle modalità richieste (per esempio, offrendo dell'incenso a un dio); se rifiutavano, venivano considerati sobillatori recalcitranti e trattati di conseguenza.

Entro la metà del II secolo, gli intellettuali pagani cominciarono a prestare attenzione ai cristiani e ad attaccarli in trattati scritti contro di loro. Queste opere non solo ne offrivano un ritratto negativo, ma ne contestavano anche

le credenze perché risibili (sostenevano di venerare il Dio degli ebrei, per esempio, eppure rifiutavano di rispettare la legge ebraica!) e ne diffamavano le pratiche definendole scandalose. A questo proposito fu osservato che i cristiani si riunivano con il favore delle tenebre, chiamandosi l'un l'altro «fratello» e «sorella» e salutandosi con dei baci; si diceva che rendessero culto al loro Dio mangiando la carne e bevendo il sangue del Figlio di Dio. Che cosa si doveva pensare di queste pratiche? Immaginate il peggio e non sarete lontani dalla verità.

Gli oppositori pagani asserivano che i cristiani partecipavano ad atti di incesto rituale (rapporti sessuali con fratelli e sorelle), infanticidio (uccisione del Figlio) e cannibalismo (mangiare la sua carne e berne il sangue). Oggi simili accuse sembrano incredibili, ma, in una società franca e rispettosa delle convenienze sociali, esse furono largamente accolte. I cristiani venivano percepiti come una perversa combriccola.

Negli attacchi intellettuali contro di loro, si prestò grande attenzione al fondatore di questa nuova fede socialmente sconveniente, Gesù.[15] Gli autori pagani ne misero in rilievo le origini povere e la condizione di appartenente alle classi inferiori schernendo i suoi fedeli perché pensavano fosse degno di venerazione come un essere divino. Si diceva che i cristiani rendessero culto a un criminale crocifisso e avanzassero l'assurda rivendicazione che fosse, non si sa come, divino.

A partire dalla fine del II secolo circa, alcuni di questi autori arrivarono a leggere gli scritti cristiani per sviluppare meglio i propri argomenti. Come ebbe a dire il critico pagano Celso riguardo alla base del suo attacco contro le dottrine cristiane:

> Queste cose ve le abbiamo tratte dai vostri scritti: noi non abbiamo bisogno di nessun'altra prova, perché voi vi confutate da voi stessi (*Contro Celso*, 2,74).

Talvolta questi scritti venivano ridicolizzati, come nelle parole del pagano Porfirio:

> Gli evangelisti furono gl'inventori, non i testimoni oculari, degli avvenimenti che riguardano Gesù. Ciascuno di loro, infatti, scrisse il racconto della passione in maniera discordante dagli altri, non in maniera corrispondente (*Contro i cristiani*, 2,12-15).[16]

In risposta a questo genere di attacchi, sostiene il pagano Celso, gli scribi cristiani alteravano i loro testi per liberarli dai problemi così ovvi agli occhi di estranei ben preparati:

> Alcuni fedeli, come gente che ha bevuto troppo, giungono ad altercare fra loro, e alterare il testo originario del vangelo, tre o quattro volte o più ancora, e cambiar la sua natura per avere la possibilità di difendersi dalle accuse (*Contro Celso*, 2,27).

A conti fatti non abbiamo bisogno di affidarci ad avversari pagani della religione cristiana per trovare prove del fatto che gli scribi di tanto in tanto modificassero i testi alla luce dell'opposizione pagana alla fede. Alcuni passi all'interno della nostra tradizione di manoscritti neotestamentari mostrano questo tipo di tendenza dei copisti all'opera.[17]

Prima di prendere in considerazione alcuni dei brani pertinenti, dovrei puntualizzare che le accuse pagane contro il cristianesimo e il suo fondatore non rimasero senza risposta da parte cristiana. Al contrario, con le prime conversioni di intellettuali alla fede, a partire dalla metà del II secolo penne cristiane approntarono numerose difese ragionate, denominate «apologie».

Alcuni di questi autori sono ben noti agli studenti del cristianesimo antico, comprese personalità come Giustino martire, Tertulliano e Origene; altri sono meno conosciuti, ma non meno notevoli nella loro difesa della fede, compresi autori come Atenagora, Aristide e l'anonimo autore della *Lettera a Diogneto*.[18] Collettivamente, questi studiosi cristiani si impegnarono per dimostrare la fallacia degli argomenti dei rispettivi avversari pagani, sostenendo che, lungi dal costituire un pericolo sociale, i cristiani erano il collante che teneva insieme la società, e affermando non solo che la fede cristiana era ragionevole, ma che era l'uni-

ca vera religione che il mondo avesse mai visto, rivendicando che Gesù era proprio il vero Figlio di Dio, la cui morte era portatrice di salvezza, e tentando di difendere la natura dei primi scritti cristiani, definita ispirata e giusta.

In quale modo questo movimento «apologetico» del cristianesimo antico influì sugli scribi del II e III secolo che copiavano i testi della fede?

Alterazioni apologetiche del testo

Abbiamo già esaminato, malgrado al momento non l'avessi accennato, un testo che sembra essere stato modificato dai copisti per preoccupazioni di carattere apologetico. Come abbiamo visto nel V capitolo, in origine Marco 1,41 rivelava che, avvicinato da un lebbroso che voleva essere guarito, Gesù si adirò, stese la mano per toccarlo e disse: «Guarisci». Gli scribi avevano difficoltà ad attribuire l'emozione della collera a Gesù in questo contesto e quindi modificarono il testo per affermare, invece, che Gesù provava «compassione» per quell'uomo.

È possibile che a indurre gli scribi a modificare il testo fosse qualcosa di più del semplice desiderio di rendere più comprensibile un brano difficile. Uno dei punti fermi del dibattito fra i detrattori pagani del cristianesimo e i suoi difensori intellettuali riguardava la condotta di Gesù e se si fosse o no comportato in un modo degno di colui che sosteneva di essere il Figlio di Dio.

Vorrei fare notare che la disputa non verteva sulla possibilità di concepire che un essere umano potesse essere anche in qualche modo divino. A questo proposito pagani e cristiani erano in assoluto accordo, poiché anche i pagani conoscevano episodi in cui un essere divino era diventato umano e aveva interagito con altri sulla terra. La questione era piuttosto se Gesù si comportasse in maniera tale da giustificare il fatto di ritenerlo un esempio di questo tipo, o se, invece, i suoi atteggiamenti e comportamenti escludessero la possibilità che fosse il Figlio di Dio.[19]

All'epoca, fra i pagani era ormai opinione diffusa che gli dei non fossero soggetti alle futili emozioni e ai capricci dei comuni mortali, che fossero, di fatto, superiori a queste cose.[20] Com'era possibile, dunque, stabilire se un individuo fosse o no un essere divino? È ovvio che avrebbe dovuto esibire poteri (intellettuali o fisici) sovrumani, ma avrebbe anche dovuto comportarsi in un modo compatibile con la pretesa di provenire dal regno divino.

Abbiamo diversi autori di questo periodo che sostengono che gli dei non «si adirano», perché questa è un'emozione umana provocata da frustrazione nei confronti degli altri, dalla sensazione di avere ricevuto un torto, o da qualche altro futile motivo. I cristiani potevano senz'altro affermare che Dio si era «adirato» con il suo popolo per la sua cattiva condotta. Ma anche il Dio cristiano era superiore a qualunque moto d'irritazione. Nell'episodio su Gesù e il lebbroso, però, non esiste alcun motivo evidente per cui Gesù debba adirarsi. Data la circostanza che il testo fu alterato durante il periodo in cui pagani e cristiani discutevano se Gesù si comportasse nella maniera appropriata alla sua divinità, tutto sommato è possibile che uno scriba lo abbia modificato alla luce di tale controversia. In altre parole: potrebbe trattarsi di una variazione a fini apologetici.

Un'altra alterazione di questo genere figura diversi capitoli più avanti nel Vangelo di Marco, in un famoso episodio nel quale i compatrioti di Gesù si meravigliano che egli potesse impartire insegnamenti tanto straordinari e compiere atti tanto eccezionali. Nel loro stupore si chiedevano: «Non è costui il carpentiere, il figlio di Maria, il fratello di Giacomo, di Joses, di Giuda, di Simone? E le sue sorelle non stanno qui da noi?» (*Mc* 6,3). Com'era possibile, si meravigliavano, che qualcuno cresciuto come uno di loro, la cui famiglia tutti conoscevano, fosse in grado di fare cose simili?

Questo è l'unico brano del Nuovo Testamento in cui Gesù viene definito carpentiere. Il termine usato, *tekton*, in altri testi greci viene di solito adoperato per indicare chiun-

que fabbrichi oggetti con le sue mani; in scritti cristiani più tardi, per esempio, si dice che Gesù avesse costruito «aratri e gioghi».[21] Non dovremmo pensare che producesse mobili di pregiata fattura. Forse il modo migliore per avere l'esatta «percezione» di questo termine è paragonarlo a qualcosa di più vicino alla nostra esperienza; sarebbe come definire Gesù un semplice legnaiolo, un artigiano del legno. Come potrebbe qualcuno con origini *simili* essere il Figlio di Dio?

Era una domanda che gli avversari pagani del cristianesimo prendevano molto sul serio, anzi, la consideravano una domanda retorica: è ovvio che Gesù non potesse essere il figlio di Dio se era soltanto un *tekton*. Soprattutto il critico pagano Celso schernì i cristiani a questo proposito, collegando l'affermazione che Gesù fosse un povero falegname al fatto che fu crocifisso (su un palo di legno) e alla fede cristiana nell'«albero» della vita.

> Dappertutto compare là [nei loro scritti] l'albero della vita ... forse perché a mio parere il loro maestro è stato inchiodato alla croce, ed era falegname di professione. Cosicché tirando le somme, se per combinazione costui fosse stato scaraventato da una rupe, o gettato in un burrone, o strangolato da una corda, oppure se egli fosse stato scalpellino o lavoratore in ferro, vi sarebbe stato quaggiù al di sotto del cielo una rupe della vita, un burrone di resurrezione, una corda d'immortalità, una pietra di beatitudine, un ferro di carità, una pelle santa! Ora, quale vecchia intenta a cantare una favola per addormentare un bimbo non avrebbe vergogna di bisbigliare simili panzane? (*Contro Celso*, 6,34).

L'avversario cristiano di Celso, Origene, dovette prendere in seria considerazione l'accusa che Gesù fosse un mero *tekton*, ma, stranamente, non l'affrontò fornendo delle spiegazioni (la sua consueta procedura), bensì negandola del tutto: Celso «non vede neanche che in nessun luogo dei vangeli accettati nelle Chiese sta scritto che Gesù stesso era un falegname» (*Contro Celso*, 6,36).

Come dobbiamo interpretare questa smentita? Origene aveva dimenticato Marco 6,3, oppure era in possesso di una versione del testo che *non* rivelava che Gesù era un semplice artigiano. Si dà il caso che abbiamo dei manoscritti proprio con una versione alternativa di questo tipo. Nel nostro più antico manoscritto del Vangelo di Marco, denominato P^{45} e risalente all'inizio del III secolo (l'epoca di Origene), e in diverse testimonianze più tarde il versetto è diverso. Qui i compatrioti di Gesù chiedono: «Non è costui il *figlio del* falegname?». Invece di essere un falegname, qui Gesù è soltanto il figlio del falegname.[22]

Così come Origene aveva motivi di ordine apologetico per negare che Gesù fosse mai stato definito falegname, è plausibile che uno scriba avesse modificato il testo (rendendolo più conforme a quello parallelo in *Mt* 13,55) per contrastare l'accusa pagana secondo cui Gesù non poteva essere il Figlio di Dio perché, dopotutto, era soltanto un *tekton* dei ceti inferiori.

Un altro versetto che sembra essere stato modificato per ragioni apologetiche è Luca 23,32, che tratta della crocifissione. La traduzione del versetto nella New Revised Standard Version, la Nuova Versione Standard Riveduta del Nuovo Testamento, dice: «Anche altri due, che erano malfattori, venivano condotti per essere giustiziati insieme con lui». Ma per il modo in cui è formulato in greco, il versetto potrebbe anche essere tradotto: «Altri due, anch'essi malfattori, venivano condotti per essere giustiziati insieme con lui». Data l'ambiguità del greco, non sorprende che alcuni copisti abbiano ritenuto necessario, per motivi di carattere apologetico, risistemare l'ordine delle parole per indicare senza possibilità d'errore che i criminali erano gli altri due, e non anche Gesù.

Esistono altre modifiche nella tradizione testuale che sembrano essere determinate dal desiderio di mostrare che Gesù, essendo il vero Figlio di Dio, non avrebbe potuto «sbagliarsi» in una delle sue affermazioni, specie riguardo al futuro (poiché, dopotutto, il Figlio di Dio avrebbe saputo ciò che doveva accadere).

Potrebbe essere stato questo a condurre alla modifica

già analizzata in Matteo 24,36, dove Gesù dichiara in modo esplicito che nessuno sa il giorno né l'ora in cui verrà la fine, «neanche gli angeli del cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre». Un numero significativo dei nostri manoscritti omette «neppure il Figlio». Non è difficile immaginarne la ragione: se Gesù non conosce il futuro, la rivendicazione cristiana secondo la quale è un essere divino risulterà non poco compromessa.

Un esempio meno ovvio si presenta tre capitoli dopo, in Matteo, nella scena della crocifissione (27,34), dove si legge che, sulla croce, Gesù ricevette da bere del vino misto a fiele. Numerosi manoscritti riportano invece che non gli fu dato del vino, ma dell'aceto. Il cambiamento potrebbe essere stato effettuato per uniformare meglio il testo al brano dell'Antico Testamento citato per spiegare questo atto, il Salmo 69,22. Tuttavia sarebbe lecito chiedersi se gli scribi avessero avuto anche altri motivi. È interessante ricordare che nell'ultima cena, in Matteo 26,29, dopo avere passato il calice di vino ai suoi discepoli, Gesù afferma in modo esplicito che non berrà più vino finché non sarà nel regno del Padre. La modifica del vino in aceto del versetto 27,34 era forse intesa a salvaguardia di quella previsione, così che di fatto non gustasse vino dopo avere sostenuto che non sarebbe successo?

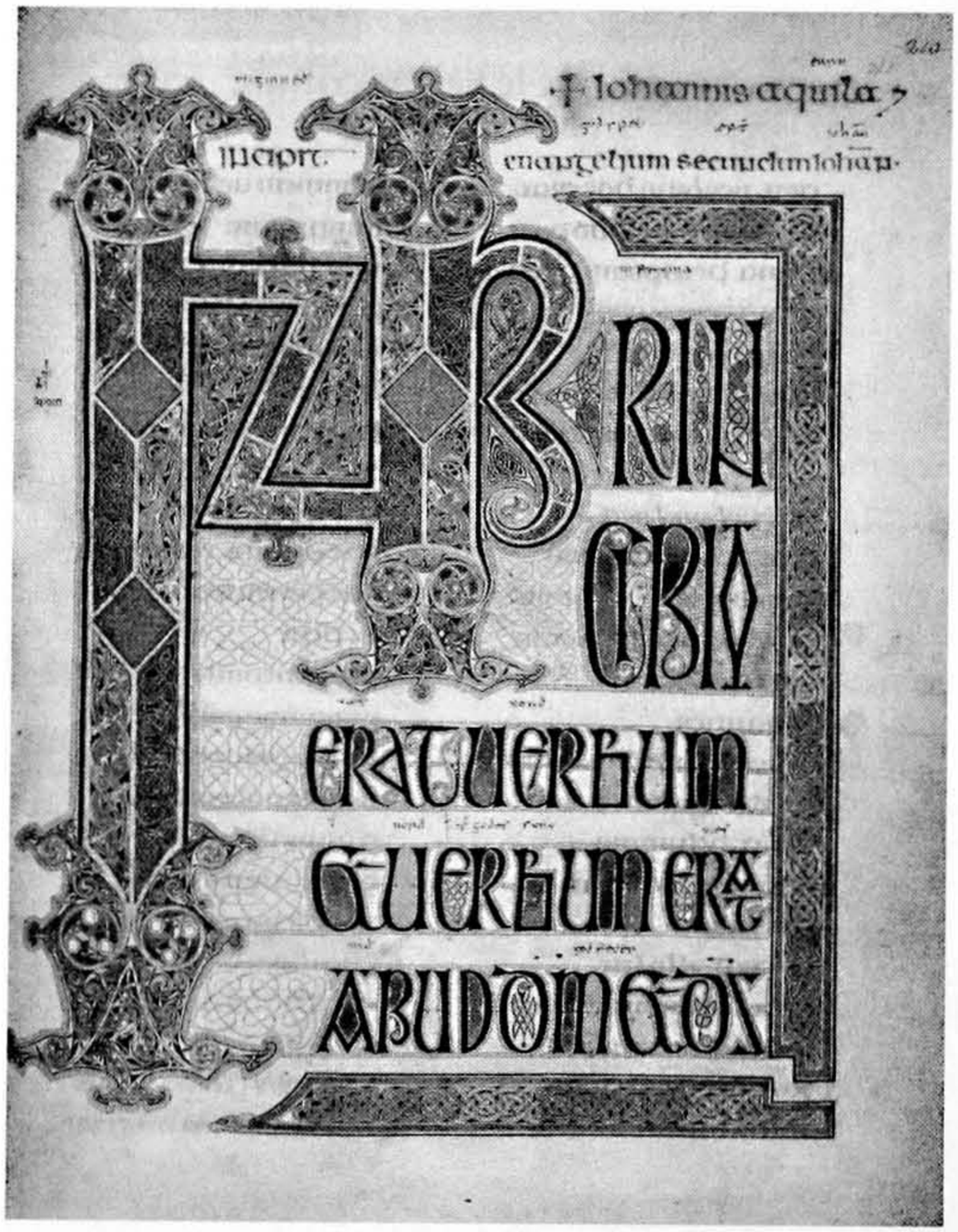
O ancora potremmo prendere in esame l'alterazione della previsione di Gesù al sommo sacerdote ebreo nel suo processo in Marco 14,62. Alla domanda se egli sia il Cristo, Figlio del Dio benedetto, Gesù risponde: «Io lo sono! E vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza e venire sulle nubi del cielo». Considerate in genere da molti studiosi moderni l'espressione o l'approssimazione di un autentico detto di Gesù, queste parole si sono rivelate causa di disagio per molti cristiani a partire dal periodo intorno alla fine del I secolo. Perché il Figlio dell'uomo non arrivò mai sulle nubi del cielo. Ma allora perché Gesù predisse che il sommo sacerdote stesso l'avrebbe visto arrivare?

La risposta storica potrebbe benissimo essere che Gesù riteneva in effetti che il sommo sacerdote l'avrebbe visto, ossia che ciò sarebbe accaduto nell'arco della sua vita. Nel contesto dell'apologetica del II secolo, però, questa avrebbe senza dubbio potuto essere interpretata come una previsione errata. Non meraviglia che una delle nostre più antiche testimonianze di Marco modifichi il versetto eliminandone le parole incriminate, così che Gesù dica soltanto che il sommo sacerdote vedrà il Figlio dell'uomo seduto alla destra dell'Onnipotente sulle nuvole del cielo. Non resta menzione dell'imminente comparsa di colui che, di fatto, non venne mai.

In sintesi, molti brani dei nostri manoscritti superstiti sembrano esprimere le preoccupazioni apologetiche dei primi cristiani, soprattutto in relazione al fondatore della loro fede, Gesù. Proprio come con i conflitti teologici nella Chiesa primitiva, con la questione del ruolo delle donne e con le dispute con gli ebrei, così accadde anche con le polemiche che infuriavano fra i cristiani e i loro colti spregiatori fra i pagani: tutte queste controversie influirono sui testi che alla fine sarebbero diventati parte di quello che ora chiamiamo Nuovo Testamento, poiché questo libro (o meglio questa serie di libri) fu copiato da scribi non professionisti nel II e nel III secolo e di tanto in tanto fu alterato alla luce del contesto sociale di quei tempi.

Conclusione

Modificare le Sacre Scritture
Scribi, autori e lettori



Una delle pagine manoscritte più famose e decorate, il frontespizio del Vangelo di Giovanni nell'Evangeliario latino di Lindisfarne (un'isola al largo della costa nordorientale del Northumberland, in Inghilterra). (*British Library; Cott. Nero. D.I.V. Folio n. 211; foto:* HIP/*Art Resource,* NY)

Ho iniziato questo libro con una nota personale, descrivendo il percorso che mi ha portato a occuparmi del Nuovo Testamento e spiegando perché tale testo abbia assunto tanta importanza per me. Credo che a tenere vivo il mio interesse nel corso degli anni sia stato il mistero che lo circonda. Per molti aspetti, fare il critico testuale è come fare l'investigatore. Ci sono un enigma da risolvere e delle prove da scoprire. Le prove sono spesso ambigue, passibili di essere interpretate in modi diversi, e occorre motivare la fondatezza di una soluzione del problema rispetto a un'altra.

Via via che studiavo la tradizione manoscritta neotestamentaria, mi rendevo sempre più conto di come, nel corso degli anni, le alterazioni del testo per mano degli scribi, intenti non solo a conservare le Sacre Scritture, ma anche a modificarle, fossero state radicali. Di tutte le centinaia di migliaia di cambiamenti del testo individuati nei nostri manoscritti, la maggior parte è senz'altro insignificante, irrilevante, priva di una vera importanza se non per dimostrare che i copisti non conoscevano l'ortografia né riuscivano a mantenere la concentrazione meglio di noi. Tuttavia, sarebbe sbagliato affermare, come si fa talvolta, che le modifiche del testo non abbiano alcuna attinenza reale con ciò che esso significa o con le conclusioni teologiche che se ne traggono.

Di fatto, abbiamo visto che è vero il contrario. In alcuni casi, dalla soluzione di un problema testuale dipende il si-

gnificato stesso del messaggio: Gesù andava in collera? Davanti alla morte era sconvolto? Disse ai suoi discepoli che potevano bere veleno senza subirne le conseguenze? Lasciò che un'adultera se la cavasse con nient'altro che un blando ammonimento? La dottrina della Trinità viene insegnata in modo esplicito nel Nuovo Testamento? In esso Gesù viene davvero chiamato l'«unico Dio»? Vi si dice che lo stesso Figlio di Dio non sa quando verrà la fine di ogni cosa? Gli interrogativi si accumulano, e tutti sono legati a come si risolvono le difficoltà contenute nella tradizione manoscritta a noi pervenuta.

Vale la pena ribadire che le decisioni in un senso o nell'altro non sono affatto scontate e che studiosi competenti, acuti e in buona fede giungono spesso a conclusioni opposte esaminando le stesse prove. Costoro non sono un gruppo di eccentrici accademici in là con gli anni e, in fondo, di nessun peso, rintanati nelle biblioteche; alcuni godono, e hanno sempre goduto, di un grande ascendente sulla società e sulla cultura.

La Bibbia è il libro più importante nella storia della civiltà occidentale, e, tuttavia, che *accesso* abbiamo al suo testo? Quasi nessuno di noi la legge nella lingua originale e, anche fra coloro che lo fanno, pochissimi arrivano a esaminare un manoscritto, figuriamoci poi un gruppo di manoscritti. Come sappiamo dunque che cosa in origine fosse detto nella Bibbia?

Alcuni si sono impegnati nello studio delle lingue antiche (greco, ebraico, latino, siriaco, copto eccetera) e hanno trascorso la vita a studiare i manoscritti giunti fino a noi, per decidere che cosa dicessero esattamente gli autori del Nuovo Testamento. In altri termini, qualcuno si è preso la briga di svolgere un'opera di critica testuale, ricostruendo il testo «originale» sulla base dell'ampia raccolta di manoscritti che differiscono l'uno dall'altro in migliaia di punti. Qualcun altro, poi, ha preso quel testo greco ricostruito, nel quale sono state adottate delle decisioni testuali (qual era la forma originale di Marco 1,2? di Matteo 24,36? di Giovanni 1,18? di

Luca 22,43-44? e così via), e l'ha tradotto nelle lingue attuali. Quello che non soltanto voi, ma milioni di persone come voi leggono è la traduzione delle Sacre Scritture nella propria lingua.

Come sanno questi milioni di persone che cosa è scritto nel Nuovo Testamento? Lo «sanno» perché degli studiosi, di cui ignorano nome, identità, origini, qualifiche, preferenze, teologie e opinioni personali, hanno *riferito* loro ciò che vi è contenuto. E se i traduttori avessero lavorato su un testo spurio? È già accaduto in passato. La versione inglese nota come la «Bibbia di re Giacomo» è piena di passi ricavati da un testo greco derivato in ultima analisi dall'edizione di Erasmo da Rotterdam, edizione basata su un unico manoscritto del XII secolo che è uno dei peggiori fra quelli oggi disponibili! Non sorprende che le moderne Bibbie inglesi si discostino spesso da quella di re Giacomo, né che alcuni cristiani, che si affidano all'infallibilità della Bibbia, preferiscano fingere che tale problema non sia mai esistito e credere che Dio abbia ispirato la versione divenuta la Bibbia di re Giacomo (invece del testo greco originale). Un vecchio adagio anglosassone afferma perentorio: se la Bibbia di re Giacomo era buona per san Paolo, è buona anche per me!

La realtà, tuttavia, non è mai così netta e in questo caso contano i fatti: la Bibbia di re Giacomo non è stata dettata da Dio; è una traduzione eseguita da un gruppo di studiosi all'inizio del XVII secolo, i quali si basarono su un testo greco lacunoso.[1] Traduttori di epoca successiva utilizzarono testi greci migliori, ma non perfetti. Anche la versione che avete in mano è interessata dai problemi testuali che abbiamo analizzato, sia che si tratti della Nuova versione internazionale, della Versione standard riveduta, della Nuova versione standard riveduta, della Nuova versione standard americana, della Nuova Bibbia di re Giacomo, della Bibbia di Gerusalemme, della Bibbia della buona novella o altra ancora: tutte si fondano su testi che sono stati qua e là modificati. E vi sono alcuni passi in cui le traduzioni moderne continuano a tramandare quello che pro-

babilmente non è il testo originale (è quanto ho sostenuto, per esempio, per Marco 1,41; Luca 22,43-44; ed Ebrei 2,9, ma esistono anche altri casi).

Vi sono brani di cui non sappiamo neppure quale fosse il testo originale, brani tuttora oggetto di dibattito fra critici testuali di grande acutezza e formidabile preparazione. Per i motivi che abbiamo visto nel II capitolo, molti studiosi hanno addirittura rinunciato a pensare che parlare del testo «originale» abbia *senso*.

Personalmente, ritengo che questa sia un'opinione troppo intransigente. Non intendo negare che la ricostruzione degli originali possa comportare difficoltà quasi insormontabili: per esempio, se Paolo dettò la sua Lettera ai galati e lo scriba segretario che prendeva nota di quello che egli diceva avesse capito male una parola perché nella stanza qualcuno aveva tossito, la copia «originale» conterrebbe già un errore! Nel corso del tempo sono successe cose assai peggiori. E tuttavia, malgrado le difficoltà imponderabili, possediamo manoscritti di ogni libro del Nuovo Testamento, tutti copiati da altri manoscritti precedenti, a loro volta copiati da manoscritti più antichi, e la sequenza della trasmissione deve terminare *da qualche parte* con un manoscritto frutto di un autore o di un segretario che produceva l'«autografo», il primo nella lunga fila di manoscritti che furono copiati per quasi quindici secoli, fino all'invenzione della stampa. Perciò, non è un'assurdità parlare di un testo originale.

Quando ero studente e cominciavo appena a riflettere su quei quindici secoli di copiatura e sulle vicissitudini del testo, continuavo a tornare al fatto che, qualunque cosa si possa dire degli scribi cristiani (dei primi secoli o del Medioevo), dobbiamo ammettere che, oltre a copiare le Sacre Scritture, le modificavano. A volte non intendevano farlo: erano solo stanchi o distratti o magari inetti. In altri casi, però, introducevano dei cambiamenti di proposito, come quando volevano che il testo enfatizzasse proprio

ciò che essi stessi credevano, per esempio circa la natura di Cristo, o il ruolo delle donne nella Chiesa, o il carattere malvagio dei loro antagonisti ebrei.

A mano a mano che approfondivo lo studio del testo, la convinzione che i copisti avessero modificato le Sacre Scritture divenne per me sempre più una certezza. E questa certezza cambiò sotto diversi aspetti il mio modo di interpretare il testo.

In particolare, come ho accennato all'inizio, cominciai a considerare il Nuovo Testamento un libro molto umano. Sapevo che, così come ci è pervenuto, esso era il prodotto di mani umane, le mani degli scribi che lo tramandarono. Poi iniziai a capire che non solo il testo dei copisti, ma anche lo stesso testo originale era un libro molto umano. Ciò era in forte contraddizione con la maniera in cui l'avevo considerato da adolescente, da cristiano appena «rinato», convinto che la Bibbia fosse l'esatta parola di Dio giunta a noi per ispirazione dello Spirito Santo.

Come compresi già alle superiori, anche se Dio avesse ispirato le parole originali, noi non ne siamo in possesso. La dottrina dell'ispirazione, in un certo senso, era quindi estranea alla Bibbia così come ci è pervenuta, poiché le parole che, secondo quel che si dice, Dio aveva ispirato erano state modificate e talvolta smarrite. Inoltre, giunsi a ritenere che le mie precedenti opinioni sull'ispirazione non fossero solo irrilevanti, ma probabilmente sbagliate. Infatti, l'unico motivo (finii per pensare) per il quale Dio avrebbe ispirato la Bibbia sarebbe stato quello di fare avere al suo popolo le sue esatte parole; tuttavia, se proprio avesse voluto che ci giungessero tali e quali, le avrebbe senz'altro salvaguardate per miracolo, proprio come le aveva ispirate per miracolo in quel primo momento. Visto e considerato che non lo aveva fatto, mi pareva inevitabile dedurne che non si fosse preso il disturbo di ispirarle.

Più riflettevo su questi argomenti, più cominciavo a comprendere che gli autori del Nuovo Testamento erano molto simili ai copisti che ne avrebbero poi tramandato

gli scritti. Anche gli autori erano esseri umani con esigenze, convinzioni, visioni del mondo, opinioni, amori, odii, brame, desideri, problemi, e tutte queste cose influivano senza dubbio su ciò che scrivevano. Inoltre, esisteva un'analogia ancora più stretta fra questi autori e gli scribi successivi. Infatti, erano anch'essi cristiani che avevano ereditato tradizioni su Gesù e sui suoi insegnamenti, che avevano appreso il messaggio cristiano della salvezza, che erano giunti a credere nella verità del vangelo, e che diffondevano quelle tradizioni nei loro scritti.

Ciò che emerge chiaramente, una volta che li si consideri quali erano, esseri umani con le proprie convinzioni, le proprie visioni del mondo, la propria storia e via dicendo, è che tutti questi autori diffusero con parole *diverse* le tradizioni ereditate. Matteo, infatti, non è certo simile a Marco, Marco non è uguale a Luca, né Luca è come Giovanni, né Giovanni come Paolo, o Paolo come Giacomo. Proprio come gli scribi modificarono le parole della tradizione, esprimendola talvolta «con altre parole», così avevano fatto gli autori del Nuovo Testamento nel raccontare le loro storie, nell'impartire i loro insegnamenti e nel registrare i loro ricordi usando le *proprie* parole (non solo quelle che avevano ascoltato), parole trovate per diffondere il messaggio nei modi che sembravano loro più appropriati all'epoca, al luogo e all'uditorio per il quale scrivevano.

E così cominciai a capire che, poiché ciascuno di questi autori è diverso, non era corretto pensare che intendessero dire le stesse cose, non più di quanto sarebbe giusto ritenere che ciò che intendo dire in questo libro sia uguale a ciò che intende dire un altro autore che tratti l'argomento della critica testuale. Potremmo voler dire cose diverse. Come si può saperlo? Solo leggendo ciascuno dei nostri testi con attenzione e tenendo conto di ciò che ognuno di noi ha da dire; e non certo pretendendo che stiamo affermando la medesima cosa. Spesso diciamo cose molto diverse.

Lo stesso vale per gli autori del Nuovo Testamento. Lo si può vedere in modo assai concreto. Come ho avuto occasione di rilevare in precedenza, fin dal XIX secolo è stato chiaro alla maggioranza degli studiosi che quello di Marco fu il primo vangelo scritto e che Matteo e Luca se ne servirono entrambi come una delle fonti per i loro racconti su Gesù. Ammetterlo non comporta nulla di radicale. Gli autori devono attingere da qualche parte le loro storie, e lo stesso Luca spiega di avere letto e usato resoconti precedenti per scrivere il suo (1,1-4). D'altra parte, ciò significa che è possibile confrontare quello che dice Marco con quello che dicono Matteo e/o Luca in ognuno degli episodi condivisi e vedere come Marco fu *modificato* dai due autori successivi.

Impegnarsi in questo genere di indagine può essere interessante e illuminante. Perché a volte gli autori successivi riprendevano le frasi di Marco così com'erano, ma in altre occasioni intervenivano con cambiamenti anche profondi. In tal senso, come gli scribi, modificavano le Sacre Scritture.

Abbiamo esaminato alcuni di questi casi nel corso del nostro studio. Marco, per esempio, ritrae Gesù in profonda angoscia dinanzi al sacrificio di sé: dice ai discepoli che l'anima sua è «triste fino alla morte», cade a terra e prega implorando tre volte Dio di allontanare da lui il calice della sofferenza. Nel cammino verso il Golgota è sempre silenzioso; sulla croce, quando viene deriso da tutti, compresi i due ladroni, non dice nulla fino alla fine, quando esclama angosciato: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Poi emette un alto grido e muore.

Luca aveva a disposizione questa versione dell'episodio, ma la modificò profondamente. Eliminò il commento di Marco sul grande turbamento di Gesù e anche la sua affermazione di essere triste fino alla morte. Invece di cadere a terra, Gesù si inginocchia e invece di implorare tre volte che il calice venga allontanato da lui, lo chiede una volta sola, premettendo alla sua preghiera le parole «se vuoi». Inoltre, non resta affatto in silenzio lungo il percorso della via crucis: si rivolge a un gruppo di donne che si

affliggono e dice loro di non piangere per lui, ma per il destino che le colpirà. Durante la crocifissione non rimane muto, bensì chiede a Dio di perdonare i responsabili, «perché non sanno quello che fanno». Neppure sulla croce tace: quando uno dei due ladroni lo schernisce (non entrambi, come in Marco), l'altro chiede il suo aiuto e Gesù risponde con serena consapevolezza: «In verità ti dico: oggi sarai con me nel paradiso». E alla fine, invece di chiedere a Dio perché lo ha abbandonato (qui non vi è alcun grido di abbandono) prega, pieno di fiducia nell'aiuto e nell'assistenza di Dio: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito».

Luca ha modificato il racconto e per comprendere ciò che desiderava enfatizzare non dobbiamo prendere questi cambiamenti alla leggera. Mi sono reso conto che la gente non li considera importanti, quando pretende che Luca stia dicendo le stesse cose di Marco. Marco voleva porre in rilievo l'estremo abbandono e lo stato di quasi disperazione di Gesù davanti alla morte. Gli interpreti non sono concordi nello spiegare *perché* questo sia ciò che Marco voleva enfatizzare: secondo alcuni l'evangelista intendeva sottolineare che Dio opera in modi assai misteriosi e che una sofferenza in apparenza inspiegabile (alla fine Gesù sembra essere in preda al dubbio: «Perché mi hai abbandonato?») può in realtà essere il cammino della redenzione.

Luca voleva trasmettere un messaggio diverso. Per lui Gesù non era disperato. Era sereno e controllato, sapeva ciò che gli stava succedendo, perché stava succedendo e cosa sarebbe accaduto in seguito («oggi sarai con me nel paradiso»). Anche in questo caso gli interpreti non concordano sul motivo per cui Luca ritrasse in questo modo Gesù davanti alla morte, ma forse l'autore voleva dare un esempio ai cristiani perseguitati di come essi stessi dovessero affrontare la morte, nell'assoluta sicurezza che Dio era dalla loro parte malgrado il tormento che stavano subendo («nelle tue mani consegno il mio spirito»).

Il punto è che Luca modificò la tradizione che aveva

ereditato. Se non riescono a rendersene conto, i lettori interpretano Luca in modo errato, come accade, per esempio, quando presumono che Marco e Luca dicano la stessa cosa di Gesù. Se i due evangelisti non lo fanno, non è lecito ignorarlo, prendendo, per esempio, quello che scrive Marco e quello che scrive Luca, poi ciò che affermano Matteo e Giovanni e, mescolando le quattro versioni, far fare e dire a Gesù *tutte* le cose narrate da ciascuno degli autori dei vangeli. Chiunque interpreti quei testi in tal modo non sta lasciando che ciascuno degli autori dica la sua, non sta cercando di capire ciò che ogni singolo autore scrisse, non sta leggendo i vangeli, ma sta inventandone uno nuovo composto dai quattro del Nuovo Testamento, un nuovo vangelo diverso da ognuno di quelli giunti fino a noi.

L'idea che Luca abbia modificato il testo che aveva davanti, in questo caso il racconto di Marco, non lo pone in una situazione eccezionale fra gli autori del cristianesimo antico. In realtà è ciò che fecero tutti gli autori neotestamentari, così come tutti gli scrittori di tutta la letteratura cristiana al di là del Nuovo Testamento, anzi tutti gli scrittori di ogni tipo e di ogni luogo: modificarono la tradizione e la riformularono con parole proprie. Il Vangelo di Giovanni è molto diverso dagli altri tre (Gesù, per esempio, non racconta mai una parabola né scaccia un demone; e nel racconto giovanneo, a differenza degli altri, Gesù tiene lunghi discorsi sulla sua identità e compie «miracoli» per dimostrare che quello che dice di se stesso è vero).

Il messaggio di Paolo è al tempo stesso simile e diverso da quello che troviamo nei vangeli (non si dilunga sulle parole e sulle azioni di Gesù, per esempio, ma si concentra su ciò che per lui erano gli argomenti cruciali: che Cristo morì sulla croce e che fu resuscitato). Il messaggio di Giacomo è diverso da quello di Paolo, quest'ultimo si differenzia da quello degli Atti, quello dell'Apocalisse di Giovanni è diverso da quello del Vangelo di Giovanni, e così via. Ognuno di questi autori era umano, ognuno aveva un suo messaggio, ognuno esprimeva con parole sue la tradi-

zione che aveva ricevuto: ognuno stava, in un certo senso, modificando i «testi» che aveva ereditato.

Senza dubbio lo facevano anche gli scribi. È forse un'ironia, ma da un certo punto di vista gli scribi modificarono le Sacre Scritture in maniera molto *meno* radicale degli autori stessi del Nuovo Testamento. Quando Luca preparò il suo vangelo e si servì di Marco come fonte, non era sua intenzione limitarsi a *copiare* Marco per i posteri. Si proponeva di alterare Marco alla luce di altre tradizioni su Gesù che aveva letto e ascoltato.

Gli scribi di epoca successiva, che produssero i nostri manoscritti, erano invece interessati soprattutto alla copiatura dei testi che avevano davanti. Non si consideravano autori che scrivevano nuovi libri, ma quasi sempre copisti che riproducevano libri antichi. Le modifiche che introducevano, quanto meno quelle intenzionali, erano senz'altro viste come correzioni del testo, forse effettuate perché gli scribi erano convinti che coloro che li avevano preceduti ne avessero per errore mutato le parole. L'intenzione era, in genere, di salvaguardare la tradizione, non di cambiarla.

Di fatto, però, la modificarono, a volte per caso e a volte di proposito. In numerosi punti alterarono la tradizione che avevano ereditato e ogni tanto lo fecero affinché il testo dicesse ciò che già si presumeva dovesse significare.

Con il passare degli anni e il proseguire dei miei studi sugli scritti neotestamentari, a poco a poco il mio giudizio nei confronti degli scribi che modificarono le Sacre Scritture mentre le copiavano si è fatto meno severo. Agli inizi credo di essere rimasto stupefatto, forse persino scandalizzato dal numero di cambiamenti introdotti durante la trascrizione da questi amanuensi anonimi, che usavano parole proprie al posto di quelle degli autori originali. Tuttavia, ho smussato i miei giudizi su di loro quando (col tempo) mi sono reso conto che ciò che facevano non era affatto diverso da ciò che fa ciascuno di noi ogni volta che legge qualcosa.

Più studiavo, infatti, più capivo che leggere un testo implica sempre interpretarlo. All'inizio credo di avere avuto un'idea piuttosto ingenua della lettura, secondo la quale lo scopo di leggere un testo è unicamente di lasciare che esso «parli da sé», scoprendo il significato inerente alle sue parole. La realtà, ne ho preso atto, è che il significato non è inerente e i testi non parlano da sé. Se lo facessero, chiunque leggesse un testo in modo onesto e aperto concorderebbe su ciò che esso dice. Ma le interpretazioni diverse abbondano e i lettori *non* sono d'accordo su ciò che uno stesso testo significa.

Questo è senza dubbio vero nel caso delle Sacre Scritture: basta osservare le centinaia o addirittura migliaia di modi in cui la gente interpreta il libro dell'Apocalisse, o considerare tutte le varie denominazioni cristiane, composte di fedeli intelligenti e benintenzionati che fondano sulla Bibbia le loro opinioni a proposito di come la Chiesa dovrebbe essere organizzata e funzionare, giungendo però tutti a conclusioni radicalmente diverse (battisti, pentecostali, presbiteriani, cattolici romani, maneggiatori di serpenti degli Appalachi, greci ortodossi eccetera).

E pensate all'ultima volta in cui siete stati coinvolti in una discussione avente per oggetto la Bibbia e qualcuno ha offerto un'interpretazione di un versetto delle Sacre Scritture che vi ha lasciato meravigliati. Come gli è venuta in mente una cosa *simile*, vi sarete chiesti. Ascoltiamo di continuo dibattiti su omosessualità, ruolo delle donne nella Chiesa, aborto, divorzio e perfino politica, in cui entrambe le parti citano la stessa Bibbia (talvolta addirittura gli stessi versetti) a sostegno della propria tesi. Forse che alcuni sono più rigidi o meno intelligenti di altri e non riescono a capire quello che il testo dice con chiarezza? No di certo.

I testi del Nuovo Testamento non sono semplici raccolte di parole il cui significato è palese per qualsiasi lettore. Devono, invece, essere interpretati per avere senso; non basta leggerli come se potessero rivelare il proprio significato senza il procedimento dell'interpretazione. Com'è

ovvio, ciò non vale solo per i documenti neotestamentari, ma per testi di qualsiasi genere. Altrimenti perché esisterebbero spiegazioni così radicalmente diverse della Costituzione americana, del *Capitale* o di *Middlemarch*? I testi non si limitano a rivelare il proprio significato a chi li studia con onestà, ma vengono interpretati, e interpretati da esseri umani che (proprio come i loro autori) vivono e respirano, e possono trovarvi un senso solo spiegandoli alla luce di altre conoscenze, chiarendone il significato e illustrandone le parole «con altre parole».

Così facendo, tuttavia, i lettori modificano le parole originali. Durante la lettura si è obbligati a farlo. Non si tratta di un processo che si possa decidere di fare o *non* fare, quando si scorre un testo: per comprenderne il significato occorre leggerlo, per leggerlo occorre esprimerlo con altre parole, per esprimerlo con altre parole occorre disporre di altre parole con cui esprimerlo, per avere altre parole con cui esprimerlo occorre avere una vita propria, per avere una vita propria occorre avere desideri, brame, esigenze, mancanze, convinzioni, prospettive, visioni del mondo, opinioni, simpatie e antipatie e tutte le altre cose che rendono umani gli esseri umani. Perciò leggere un testo significa necessariamente modificarlo.

Questo è ciò che accadde agli scribi del Nuovo Testamento: lessero i testi a loro disposizione esprimendoli nella mente con *altri* termini.

A volte, però, li espressero *letteralmente* con altre parole. Dunque, non fecero solo ciò che facciamo tutti ogni volta che leggiamo un testo, ma anche qualcosa di assai diverso. Perché quando noi esprimiamo con altre parole un testo nella nostra mente, in realtà non modifichiamo ciò che è scritto fisicamente sulla pagina. Invece, in qualche occasione gli scribi fecero proprio questo: modificarono ciò che era scritto in modo che le parole che i lettori successivi avrebbero avuto dinanzi fossero parole diverse, che avrebbero poi dovuto, per essere comprese, essere espresse con altre parole ancora.

Sotto questo aspetto, gli scribi alterarono le Scritture in maniera diversa dalla nostra. Ma, in un senso più elementare, le modificarono come tutti noi facciamo ogni volta che le leggiamo. Perché essi, come noi, tentavano di comprendere ciò che gli autori avevano scritto e nel contempo volevano capire come le parole di quei testi avrebbero potuto aiutarli a dare un senso alla loro situazione e alla loro stessa vita.

Note

Introduzione

[1] Il mio amico Jeff Siker dice che leggere il Nuovo Testamento in greco è come vederlo a colori, mentre leggerlo in traduzione è come vederlo in bianco e nero: si afferra il senso, ma si perdono molte sfumature.
[2] Il libro che più si avvicina a questo modello è: David C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge, The University Press, 1997.

I. *Le origini dei testi sacri cristiani*

[1] Oggi gli studiosi usano la designazione «era comune» (abbreviato e.c.) al posto della più antica *Anno Domini* (= A.D., ovvero «nell'anno del Signore»), in quanto la prima è più comprensiva di tutte le fedi.
[2] Per una sintesi riguardo alla formazione del canone ebraico delle Sacre Scritture si veda James Sander, *Canon, Hebrew Bible*, in *Anchor Bible Dictionary*, a cura di David Noel Freedman, New York, Doubleday, 1992, I, pp. 838-52.
[3] Definendo Gesù un rabbino non intendo affermare che rivestisse una qualche posizione ufficiale nel giudaismo, ma soltanto che era un maestro. Naturalmente, non era solo un maestro, forse la definizione migliore è «profeta». Per un'analisi più approfondita, si veda Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, New York, Oxford University Press, 1999.
[4] Fra queste figurerebbero le tre lettere «deuteropaoline» ai Colossesi, agli Efesini e la Seconda lettera ai Tessalonicesi e, in particolare, le tre lettere «pastorali», la Prima e la Seconda lettera a Timoteo e quella a Tito. Circa le motivazioni a causa delle quali gli studiosi dubitano che queste lettere siano di Paolo, si veda Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to Early Christian Writings*, New York, Oxford University Press, 2004[3], cap. 23.
[5] In epoca più tarda, vi furono numerose lettere false spacciate per la lettera ai Laodicesi. Se ne è conservata una, di solito compresa nei cosiddetti apocrifi del Nuovo Testamento. È poco più di un miscuglio di espressioni e frasi paoline, messe insieme alla meglio per apparire come una delle lettere di

Paolo. Un'altra lettera chiamata *Ai Laodicesi* e ormai scomparsa fu senza dubbio fabbricata da Marcione, l'«eretico» del II secolo.

[6] Sebbene ovviamente *Q* non esista più, vi sono buoni motivi per ritenere che fosse un documento autentico, anche se non possiamo conoscerne con certezza tutti i contenuti. Si veda Bart D. Ehrman, *The New Testament...*, cit., cap. 6. La lettera *Q* è l'abbreviazione della parola tedesca *Quelle*, che significa «fonte» (vale a dire la fonte di buona parte del materiale dei detti di Matteo e di Luca).

[7] Per esempio, nei trattati noti come l'*Apocalisse di Pietro* e il *Secondo trattato del grande Seth*, entrambi scoperti nel 1945 in un nascondiglio di documenti «gnostici» nei pressi del villaggio di Nag Hammadi, in Egitto. Per le traduzioni, si veda James M. Robinson (a cura di), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1988[3], pp. 362-78.

[8] Il termine «gnostico» viene dalla parola greca *gnosis*, che significa «conoscenza». Lo gnosticismo riguarda un gruppo di religioni che, a partire dal II secolo, enfatizzò l'importanza di ricevere conoscenze segrete per la salvezza da questo malvagio mondo fisico.

[9] Per un'analisi più completa, si veda Bart D. Ehrman, *I Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, trad. it., Roma, Carocci, 2005, soprattutto il cap. 11. Ulteriori informazioni sull'intero processo sono reperibili in Harry Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Philadelphia, Fortress Press, 1985. Per la versione autorevole standard degli accademici si veda Bruce M. Metzger, *Il canone del Nuovo Testamento: origine, sviluppo e significato*, trad. it., Brescia, Paideia, 1997.

[10] Per una traduzione recente della lettera di Policarpo, si veda Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 2003, vol. 1.

[11] Per ulteriori informazioni su Marcione e i suoi insegnamenti, si veda Bart D. Ehrman, *I Cristianesimi perduti...* , cit., pp. 137-44.

[12] Si veda soprattutto William V. Harris, *Lettura e istruzione nel mondo antico*, trad. it., Bari, Laterza, 1991.

[13] L'abbreviazione *a.e.c.* corrispnde alla dicitura *ante era comune*.

[14] Per i tassi di alfabetismo fra gli ebrei nell'antichità, si veda Catherine Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Tübingen, Mohr/Siebeck, 2001.

[15] Si veda lo studio di Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power and the Transmitters of Early Christian Literature*, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 27-28, e gli articoli di H.C. Youtie ivi citati.

[16] La traduzione dei brani citati è tratta da Origene, *Contro Celso*, a cura di Aristide Colonna, Torino, UTET, 1989.

II. *I copisti dei primi scritti cristiani*

[1] Per ulteriori argomentazioni, si veda Harry Y. Gamble, *Libri e lettori nella Chiesa antica: storia dei primi testi cristiani*, trad. it., Brescia, Paideia, 2006, cap. 3.

[2] Lucio Anneo Seneca, *L'ira*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1998, p. 127.

[3] Marziale, *Epigrammi*, a cura di Giuseppe Norcio, Torino, UTET, 1980, p. 191.

[4] L'analisi più completa si trova in Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, New York, Oxford University Press, 2000.

[5] Mutuo questo esempio da Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento: trasmissione, corruzione e restituzione*, ed. it. a cura di Donatella Zoroddu, Brescia, Paideia, 1996, p. 22.

[6] Ciò viene affermato nel famoso Canone muratoriano, il più antico elenco dei libri accettati come «canonici» dal suo anonimo autore. Si veda Bart D. Ehrman, *I Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, trad. it., Roma, Carocci, 2005, pp. 269-73.

[7] Questa è una delle fondamentali conclusioni di Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters...*, cit.

[8] Con professionisti intendo scribi che venivano appositamente preparati e/o pagati per copiare testi come parte della loro attività. In un periodo successivo, nei monasteri, i monaci venivano di solito preparati, ma non pagati; io propenderei per includerli fra gli scribi di professione.

[9] *Commentary on Matthew 15.14*, come citato in Bruce M. Metzger, *Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts*, in *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, a cura di J. Neville Birdsall e Robert W. Thomson, Freiburg, Herder, 1968, pp. 78-79.

[10] Origene, *Contro Celso*, a cura di Aristide Colonna, Torino, UTET, 1989, 2,27.

[11] Si veda Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York, Oxford University Press, 1993.

[12] Origene, *I principi*, prefazione di Rufinus, come citato in Harry Y. Gamble, *Libri e lettori nella Chiesa antica...*, cit., pp. 169.

[13] Si veda la precedente nota 8.

[14] Per altre note aggiunte a manoscritti da scribi stanchi o annoiati, si vedano gli esempi citati in Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento...*, cit., cap. 1, par. 3.

[15] Solo in una occasione uno degli scribi segretari di Paolo si identifica; è un uomo di nome Terzo, al quale Paolo dettò la sua Lettera ai Romani. Si veda *Rm* 16,22.

[16] Si veda, in particolare, E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, Tübingen, Mohr/Siebeck, 1991.

[17] Anche il Nuovo Testamento rivela che gli autori dei vangeli avevano delle «fonti» per le loro narrazioni. In Luca 1,1-4, per esempio, l'autore dichiara che «molti» predecessori avevano scritto un racconto delle cose che Gesù aveva detto e fatto e che, dopo averle lette ed essersi consultato con «testimoni oculari e ministri della parola», ha deciso di produrre il proprio racconto che, a differenza degli altri, segue «diligenti» ricerche. In altri termini: Luca disponeva di fonti sia orali che scritte per gli eventi che narra; non era un osservatore di prima mano della vita terrena di Gesù. È probabile che lo stesso valesse anche per gli altri autori dei vangeli. Sulle fonti di Giovanni, si veda Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to Early Christian Writings*, New York, Oxford University Press, 2004[3], pp. 164-67.

[18] Più avanti vedremo come alcuni manoscritti possano essere riconosciuti come «migliori» rispetto ad altri.
[19] In realtà vi furono diversi finali aggiunti da scribi diversi, non solo gli ultimi dodici versetti noti ai lettori della Bibbia inglese. Per una illustrazione di tutti i finali, si veda Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, New York, United Bible Society, 1994[2], pp. 102-06.
[20] Si veda Bart D. Ehrman, *The New Testament* ..., cit., cap. 5, specialmente le pp. 79-80.

III. *Versioni del Nuovo Testamento*

[1] Per la mia interpretazione del termine «scriba professionista», si veda la nota 8 del cap. 2.
[2] Per un ragionamento sull'assenza di prove di *scriptoria* nei primi secoli, si veda Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 83-91.
[3] Oggi Eusebio è noto come il padre della storia ecclesiastica grazie alla sua narrazione in dieci volumi dei primi trecento anni della storia della Chiesa.
[4] Per una descrizione di queste prime «versioni» (cioè traduzioni) del Nuovo Testamento, si veda Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento: trasmissione, corruzione e restituzione*, ed. it. a cura di Donatella Zoroddu, Brescia, Paideia, 1996, cap. 2, par. II.
[5] Sulle versioni latine del Nuovo Testamento, compresa l'opera di Gerolamo, si veda Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento*..., cit., cap. 2, par. II.2.
[6] Per maggiori informazioni su questa e su altre edizioni a stampa trattate nelle pagine successive, si veda Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento*..., cit., cap. 3.
[7] Si veda soprattutto l'istruttiva esposizione in Samuel P. Tregelles, *An Account of the Printed Text of the Greek New Testament*, London, Samuel Bagster & Sons, 1854, pp. 3-11.
[8] Il latino recita: «*Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus*».
[9] Si veda Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento*..., cit., cap. 3, par. II.
[10] L'espressione enfatica di Whitby è citata in Adam Fox, *John Mill and Richard Bentley: A Study of Textual Criticism of the New Testament, 1675-1729*, Oxford, Blackwell, 1954, p. 106.
[11] *Ibidem*.
[12] Phileleutherus Lipsiensis, *Remarks upon a Late Discourse of Free Thinking*, London, W. Thurbourn, 1737[7], pp. 93-94.
[13] Il mio amico Michael Holmes mi ha fatto notare che, delle settemila copie della Bibbia greca (sia Nuovo Testamento greco che Antico Testamento greco), meno di dieci, a quanto sappiamo, hanno mai contenuto l'intera Bibbia, Antico e Nuovo Testamento. Tutte sono incomplete (qua e là mancano delle pagine) e soltanto quattro risalgono a prima del X secolo.
[14] I manoscritti (copie scritte a mano) continuarono a essere prodotti anche dopo l'invenzione della stampa, proprio come alcuni oggi continuano a usare le macchine per scrivere, nonostante siano disponibili i programmi di videoscrittura.
[15] Si noterà che le quattro categorie di manoscritti non sono ordinate in base agli stessi principi. I papiri sono scritti in grafia maiuscola, come i manoscritti maiuscoli, ma su una superficie di scrittura diversa, i minuscoli sono scritti sullo stesso tipo di superficie dei maiuscoli (pergamena), ma in una grafia di tipo diverso.
[16] Per ulteriori esempi di modifiche non intenzionali, si veda Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento...*, cit., cap. 7, par. I.
[17] A coloro che siano interessati a vedere come gli studiosi dibattano in continuazione sui pregi di una lezione rispetto a un'altra si consiglia di consultare Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, cit.
[18] Devo questo esempio, come molti dei precedenti, a Bruce M. Metzger. Si veda Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento...*, cit., pp. 187-88.
[19] Per un'ulteriore analisi di questa variante, si veda il cap. 7.
[20] Per un'analisi più completa sulle varianti nelle tradizioni del *Padre Nostro*, si veda David C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge, The University Press, 1997, pp. 49-74.
[21] Esistono numerose varianti testuali fra le testimonianze che documentano questa forma più lunga del brano.

IV. *La ricerca dei testi originari*

[1] Per uno studio classico su come la Bibbia era intesa e trattata nel Medioevo, si veda Beryl Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1972.
[2] Richard Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1689 (trad. ingl.: *A Critical History of the Text of the New Testament*, prefazione, London, R. Taylor, 1689).
[3] Richard Simon, *A Critical History of the Text of the New Testament*, cit., parte I, p. 65.
[4] *Idem*, parte I, pp. 30-31.
[5] *Idem*, parte I, p. 31.
[6] Citato in Georg Werner Kümmel, *Il Nuovo Testamento: storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1976, p. 49.
[7] La biografia più completa è ancora quella di James Henry Monk, *The Life of Richard Bentley, D.D.*, 2 voll., London, Rivington, 1833.
[8] Citato in *idem*, I, p. 398.
[9] *Idem*, p. 399.
[10] Richard Bentley, *Proposals for Printing a New Edition of the Greek New Testament and St. Hieroms Latin Version*, London, John Morphew, 1721, p. 3.
[11] Si veda James Henry Monk, *The Life of Richard Bentley, D.D.*, cit., 2, pp. 130-33.
[12] *Idem*, p. 136.
[13] *Idem*, pp. 135-37.

[14] Per una biografia completa, si veda John C.F. Burk, *A Memoir of the Life and Writings of Johann Albrecht Bengel*, London, R. Gladding, 1842.
[15] *Idem*, p. 316.
[16] Abbiamo già osservato questo principio all'opera, si vedano gli esempi di Marco 1,2 e Matteo 24,36 trattati nel III capitolo.
[17] C.L. Hulbert Powell, *Johann James Wettstein, 1693-1754: An Account of His Life, Work, and Some of His Contemporaries*, London, SPCK, 1938, pp. 15 e 17.
[18] *Idem*, p. 43.
[19] Negli annali della cultura Lachmann spicca come colui che, più di chiunque altro, concepì un metodo per definire il rapporto genealogico fra i manoscritti nella tradizione testuale degli autori classici. In effetti, il suo principale interesse professionale non verteva sugli scritti neotestamentari, che tuttavia riteneva rappresentassero per gli studiosi una sfida unica e interessante.
[20] Citato in Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento: trasmissione, corruzione e restituzione*, ed. it. a cura di Donatella Zoroddu, Brescia, Paideia, 1996, p. 127.
[21] Costantino Tischendorf, *Gli evangeli, quando furono scritti?*, trad. it., Firenze, Tipografia Claudiana, 1868, pp. 12-13.
[22] *Idem*, pp. 16-17.
[23] Ancor oggi i monaci del monastero di Santa Caterina sostengono che Tischendorf non «abbia ricevuto» il manoscritto, bensì lo abbia trafugato.
[24] Dai tempi di Tischendorf sono stati scoperti manoscritti ancor più importanti. In particolare, nel corso del XX secolo gli archeologi hanno portato alla luce numerosi manoscritti su papiro, antecedenti al *Codex Sinaiticus* perfino di centocinquant'anni. La maggior parte di tali papiri è frammentaria, ma alcuni sono di notevole lunghezza. A tutt'oggi sono conosciuti e catalogati circa centosedici papiri, contenenti parti di quasi tutti i libri del Nuovo Testamento.
[25] Caspar R. Gregory, «Tischendorf», *Bibliotheca Sacra*, 33, 1876, pp. 153-93.
[26] Arthur Fenton Hort (a cura di), *Life and Letters of Fenton John Anthony Hort*, London, Macmillan, 1896, p. 211.
[27] *Idem*, p. 250.
[28] *Idem*, p. 264.
[29] *Idem*, p. 455.
[30] Per una sintesi dei principi di critica testuale usati da Westcott e Hort per definire il loro testo, si veda Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento...*, cit., pp. 129-36.
[31] Si veda la precedente nota 24.

V. *Originali che contano*

[1] Per un'ulteriore spiegazione di questi metodi, si veda Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento: trasmissione, corruzione e restituzione*, ed. it. a cura di Donatella Zoroddu, Brescia, Paideia, 1996, pp. 199-210.
[2] Ciò significa, fra l'altro, che le lezioni nel testo «bizantino» prevalente non devono per forza essere le lezioni migliori. Sono soltanto quelle che trovano più supporto nei manoscritti in termini di pura quantità numerica. Come dice un vecchio adagio di critica testuale, tuttavia, i manoscritti devono essere soppesati, non contati.

[3] Alcuni studiosi lo considerano il principio di critica testuale più elementare e affidabile fra tutti.
[4] Molto di quanto segue è tratto dal mio articolo *Text and Tradition: The Role of New Testament Manuscripts in Early Christian Studies*, in «TC: A Journal of Textual Criticism» [http://rosetta.reltech.org/TC/TC.html], 5, 2000.
[5] Per un'analisi più completa di questa variante e della sua importanza per l'interpretazione, si veda il mio articolo, *A Sinner in the Hands of an Angry Jesus*, in *New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honour of Gerald F. Hawthorne*, a cura di Amy M. Donaldson e Timothy B. Sailors, Grand Rapids, Eerdmans, 2003. Mi sono basato su questo articolo per gran parte della successiva analisi.
[6] Si veda Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to Early Christian Writings*, New York, Oxford University Press, 2004[3], cap. 6.
[7] Nel Vangelo di Marco, Gesù viene definito compassionevole in modo esplicito solo in altre due occasioni: in Marco 6,34, quando nutre i cinquemila uomini, e in Marco 8,2, quando dà da mangiare a quattromila persone. Luca racconta il primo episodio in maniera del tutto diversa e non accenna al secondo. Matteo, invece, riporta entrambi gli episodi e mantiene la descrizione di un Gesù compassionevole in tutte e due le occasioni (*Mt* 14,14; 15,32, e in più 9,30). In altri tre casi in Matteo, e in un altro ancora in Luca, Gesù viene descritto in modo esplicito come compassionevole. È dunque difficile immaginare perché entrambi, in maniera indipendente uno dall'altro, avrebbero omesso tale termine dalla narrazione che stiamo analizzando pur avendola presa da Marco.
[8] Per queste diverse interpretazioni, si veda Bart D. Ehrman, *A Sinner in the Hands of an Angry Jesus*, cit.
[9] Per un'analisi più particolareggiata dei motivi per cui gli scribi cambiarono il racconto iniziale, si veda il cap. 7, più avanti.
[10] Per un'analisi più completa di questa variante, si veda Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 187-94. La mia prima trattazione di questo passo è stata scritta in collaborazione con Mark Plunkett.
[11] Per un'analisi sui motivi che spinsero gli scribi ad aggiungere i versetti al resoconto di Luca, si veda il cap. 6, più avanti.
[12] Per un'analisi più completa di questa variante, si veda Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, cit., pp. 146-50.

VI. *Alterazioni del testo con motivazioni teologiche*

[1] Per testi fondamentali di questo periodo, si veda Bart D. Ehrman, *After the New Testament: A Reader in Early Christianity*, New York, Oxford University Press, 1999. Una bella introduzione al periodo è reperibile in Henry Chadwick, *The Early Church*, New York, Penguin, 1967.
[2] Per un'analisi più completa del materiale trattato nei paragrafi successivi,

si veda soprattutto Bart D. Ehrman, *I Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, trad. it., Roma, Carocci, 2005, cap. 1.
[3] Per un'analisi completa, si veda Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York, Oxford University Press, 1993.
[4] Per un'analisi più esauriente delle concezioni adozioniste e di coloro che le sostenevano, si veda Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, cit., pp. 47-54.
[5] Per un'analisi più esauriente del docetismo e delle cristologie docetiste, si veda Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, cit., pp. 181-87.
[6] Si veda il precedente cap. 1.
[7] Marcione accettava inoltre, come Sacre Scritture, dieci lettere di Paolo (tutte quelle del Nuovo Testamento eccetto la Prima e la Seconda lettera a Timoteo e a Tito) e rifiutava l'intero Antico Testamento in quanto era il libro del Dio creatore, non del Dio di Gesù.
[8] Le citazioni sono tratte da Iustinus, *Dialogo con Trifone*, Milano, Edizioni Paoline, 1988, 103.8, p. 308.
[9] A ulteriore dimostrazione che questi versetti non erano originali di Luca, ma furono aggiunti a titolo di polemica antidocetica, si veda Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, cit., pp. 198-209.
[10] Per un'altra interpolazione e un'analisi più esauriente di questa, si veda Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, cit., pp. 227-32.
[11] Per ulteriori informazioni sulle cristologie separazioniste e sui gruppi gnostici che le sostenevano, si veda Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, cit., pp. 119-24.
[12] Per un'ulteriore analisi dello gnosticismo, si veda Bart D. Ehrman, *I Cristianesimi perduti...* , cit., cap. 6.
[13] Irenaeus, *Contro le eresie e altri scritti*, Milano, Jaca Book, 1981, 3,11,7, p. 241.

VII. *Il contesto sociale delle Sacre Scritture*

[1] Si veda Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to Early Christian Writings*, New York, Oxford University Press, 2004[3], cap. 24. Mi sono affidato a questo capitolo per buona parte della trattazione successiva. Per un'analisi e una documentazione più completa, si veda Ross Kraemer e Mary Rose D'Angelo, *Women and Christian Origins*, New York, Oxford University Press, 1999. Si veda anche Ross Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Jews, Pagans, and Christians in the Graeco-Roman World*, New York, Oxford University Press, 1992; e Karen J. Torjesen, *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1993.
[2] Per un'ulteriore elaborazione, si veda Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, New York, Oxford University Press, 1999, pp. 188-91.
[3] Si veda Bart D. Ehrman, *The New Testament* ..., cit., cap. 23.
[4] Per un'analisi più completa a dimostrazione del fatto che Paolo non scrisse i versetti 34-35, si veda soprattutto il commento di Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

[5] L'analisi recente più completa è di Eldon Jay Epp, *Text-critical, Exegetical, and Sociocultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Rom 16:7*, in A. Denaux, *New Testament Textual Criticism and Exegesis*, Leuven, University Press, 2002, pp. 227-92.
[6] Per altre modifiche di questo tipo negli Atti, si veda Ben Witherington, *The Anti-Feminist Tendencies of the «Western» Text of Acts*, in «Journal of Biblical Literature», 103, 1984, pp. 82-84.
[7] Per due interpretazioni classiche in questo ambito, si veda Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York, Seabury, 1974; e John Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York, Oxford University Press, 1983. Uno studio più recente è quello di Miriam Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden, Brill, 1995.
[8] Si veda Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 2003, vol. 2, pp. 3-83.
[9] Melitone di Sardi, *La Pasqua*, a cura di Roberto Vignolo e Maria Luisa Giardini Morra, Fossano, Esperienze, 1972, pp. 80-81.
[10] Si veda soprattutto David Daube, *For They Know Not What They Do*, in «Studia Patristica», vol. 4, a cura di F.L. Cross, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, pp. 58-70, e Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 119-23.
[11] Origene, *Contro Celso*, a cura di Aristide Colonna, Torino, UTET, 1989, 4,22.
[12] Si veda Ernst Bammel, *The Cambridge Periscope: The Addition to Luke 6.4 in Codex Bezae*, in «New Testament Studies», 32, 1986, pp. 404-26.
[13] Lo studio classico sulla prima persecuzione dei cristiani è quello redatto da W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, Blackwell, 1965. Si veda anche Robert Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven, Yale University Press, 1984.
[14] Inoltre, prima del 70 e.c. (quando fu distrutto il Tempio), si sapeva che gli ebrei compivano sacrifici in onore dell'imperatore, un segno della loro lealtà verso lo Stato.
[15] Per un'analisi più completa, si veda il recente libro di Wayne Kannaday, *Apologetic Discourse of the Scribal Tradition*, Atlanta, Society of Biblical Literature Press, 2004, specie il cap. 2.
[16] Porfirio, *Discorsi contro i cristiani*, a cura di Claudio Mutti, Padova, Edizioni di Ar, 1977, p. 49.
[17] Lo studio più completo in proposito è quello di Wayne Kannaday, citato nella precedente nota 15.
[18] Si veda Robert M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia, Westminster Press, 1988.
[19] Si veda, in particolare, Eugene Gallagher, *Divine Man of Magician: Celsus and Origen on Jesus*, Chico, Ca, Scholars Press, 1982.
[20] Si veda Dale B. Martin, *Inventing Superstition*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.

[21] Iustinus, *Dialogo con Trifone*, Milano, Edizioni Paoline, 1988, 88.8, p. 280.
[22] Nel manoscritto P^{45} questo punto presenta una lacuna, ma contando il numero delle lettere in grado di colmarla risulta evidente che questa era la rispettiva lezione originale.

Conclusione

[1] Per un'analisi recente, si veda Adam Nicolson, *God's Secretaries: The Making of the King James Bible*, New York, HarperCollins, 2003.

Ringraziamenti

Ho un debito di gratitudine nei confronti di quattro studiosi appassionati e attenti che hanno letto il mio manoscritto e suggerito (talvolta sollecitato e raccomandato) modifiche: Kim Haines-Eitzen della Cornell University, Michael W. Holmes del Bethel College in Minnesota, Jeffrey Siker della Loyola Marymount University e mia moglie, Sarah Beckwith, studiosa del Medioevo alla Duke University. Il mondo accademico sarebbe un luogo più felice se tutti gli autori avessero dei lettori come loro.

Meritano un ringraziamento anche i redattori di HarperSanFrancisco: John Loudon, per avere incoraggiato il progetto e averlo approvato, Mickey Maudlin per averlo portato a compimento e, soprattutto, Roger Freet per l'attenta lettura del testo e gli utili commenti.

Ho dedicato questo libro al mio mentore e relatore della tesi di dottorato Bruce M. Metzger, che tanto mi ha insegnato in questo campo e continua a ispirare il mio lavoro.

Abbreviazioni

ANTICO TESTAMENTO

Dt	Deuteronomio
Es	Esodo
Lv	Levitico
Mal	Malachia
Sal	Salmi
1 Sam	1 Samuele

NUOVO TESTAMENTO

Ap	Apocalisse
At	Atti degli apostoli
Col	Lettera ai colossesi
1 Cor	Prima lettera ai corinzi
2 Cor	Seconda lettera ai corinzi
Eb	Lettera agli ebrei
Gal	Lettera ai galati
Gv	Giovanni
1 Gv	Prima lettera di Giovanni
Lc	Luca
Mc	Marco
Mt	Matteo
1 Pt	Prima lettera di Pietro
2 Pt	Seconda lettera di Pietro
Rm	Lettera ai romani
1 Tm	Prima lettera a Timoteo
1 Ts	Prima lettera ai tessalonicesi

Indice delle citazioni bibliche

Dt
24,1: 39
25,4: 40

Es
23,20: 110

Lv
13-14: 154
20,10: 75

Mal
3,1: 110

Sal
22: 198-199
69,22: 234

1 Sam
21,1-6: 14

Ap
1,3: 52
1,5: 108
4,3: 109
22,18-19: 64

At
1,1-11: 195
2: 185
2,29-38: 185
3: 192
3,17: 221
4: 192
4,13: 49
7: 36
7,60: 220
9,26: 15
10,37-38: 185
13: 192
17,4: 214
17,30: 221
20,28: 132

Col
4,16: 31, 51

1 Cor
1,26: 49
5,8: 106
5,9: 31
7,1: 31
7,17-24: 209
11: 34, 209, 212-213
11,2-16: 212
11,3-16: 209
11,23-25: 191
12,13: 106
14: 212-213
14,26-33: 212
14,33: 212
14,33-36: 211
14,34-35: 212-213
14,36-40: 212
14,40: 212
15,3-4: 29
15,27: 168

2 Cor
3,1: 31
11,25: 225

Eb
1,3: 66
2: 168
2,8: 168-169
2,9: 168-171, 197, 242
2,8-9: 166
4,16: 169
5,7: 170
10,29: 169
12,2: 170
12,15: 169
13,24: 169

Gal
1,16-17: 15
2,15-16: 217
3,27-28: 208
6,11: 69

Gv
1,1-3: 186
1,1-18: 71-73
1,14: 186
1,17: 186
1,18: 186-187, 240
2: 71
3: 71
3,16.18: 187
4: 71
4,1-42: 207
4,22: 223
5: 114
5,3-4: 114
5,39: 109
7,53: 76
8,1-11: 74
8,58: 186
10,30: 186
11: 71
17,15: 108
18: 103
19,14: 15
20,1-2: 207
20,3-10: 194
20,28: 186
20,30-31: 71
21: 71-73
21,22-23: 71
21,25: 76

1 Gv
4,2-3: 200
5,7-8: 95, 132

Lc
1: 185
1,1: 32
1,1-4: 245
1,35: 184
2: 185
2,11: 184-185
2,33: 182
2,39: 15
2,41-48: 183
3: 109
3,22: 183, 185
5,38-39: 112
6,1-4: 224
8,1-3: 206
10,1: 185
10,7: 40
11,2-4: 113
12,8-9: 107
18,16: 156
21,38: 76
22,17-19: 191
22,39-46: 160
22,40: 162
22,41: 164
22,41a: 162
22,41b: 162
22,41c-42: 162
22,42: 162, 164
22,43-44: 160-161, 163-164, 171, 190, 241-242
22,45a: 162
22,45b: 162
22,45c-46: 162
23: 221
23,27-31: 165
23,32: 233
23,33-34: 220
23,34: 165, 221
23,43: 165
23,46: 165
23,55: 207

24,10: 207
24,12: 193
24,51-52: 195

Mc
1,2: 110, 240
1,11: 183, 185
1,40-41: 156
1,41: 153, 157, 171, 230, 242
1,43-45: 79
1,44: 158
2: 14-15
3: 159
3,5: 156
4: 15
6,3: 231-232
6,51-52: 79
7,24-30: 207
8,21: 79
8,31-33: 79
9: 112, 159-160
9,29: 113
9,30-32: 79
10,14: 156
10,33-40: 79
10,45: 192
14,12: 15
14,33-35: 164
14,36.39.41: 164
14,62: 234
15,25: 15
15,34: 198
15,39: 192
15,40-41: 206-207
15,42-47: 76
16,1-2: 76
16,1-8: 207
16,4-8: 77
16,8: 79
16,9: 78
16,9-11: 77
16,12-14: 77
16,17-18: 77
16,19-20: 77

Mt
1,16: 112
1,21: 223
2,14-22: 15
5,17-20: 218
6,9-13: 113
13,55: 233
16,18: 34
17,12-13: 111
19,14: 156
21,1: 39
24,36: 110, 128, 233-234, 240
26,29: 234
27,24-25: 223
27,34: 234
27,55: 207
28,1-10: 207

1 Pt
3,15: 35

2 Pt
3,16: 40

Rm
3,21-22: 217
5,1: 108
10,3-4: 217
12,11: 106
16: 208
16,1-2: 208
16,3: 214
16,3-4: 208
16,6: 208
16,6-12: 208
16,7: 208, 213
16,13-15: 208

1 Tm
2: 211-212
2,11-15: 210
3,16: 131, 181, 185
4,13: 41, 61
5,18: 40

1 Ts
1,9-10: 29
2,14: 225
2,14-15: 217
5,26-27: 30
5,27: 51

Indice dei nomi

Abiatar, 14
Abramo, 26, 112
Achimelec, 14
Agostino di Ippona, 104
Alessandro II, zar di Russia, 138-139
Ambrogio, santo, 167
Amos, 28
Andronico, 213-214
Aquila, 208, 214-215
Aram, 109
Aristide di Atene, 229
Atanasio, 45, 104
Atenagora, 229

Barnaba, 138, 218
Barnaba di Alessandria, 20
Bengel, Johann Albrecht, 127-130, 134, 136, 142, 151-152
Bentley, Richard, 101-103, 123-127, 129, 131, 134, 136
Beza, Theodor, 94, 97
Bush, George, 10n
Bush, George W., 10n

Celso, 49-50, 62, 119, 207, 228-229, 232
Cipriano, 135
Clemente Alessandrino, 104, 200
Clemente di Roma, 20, 52, 59-60
Colbatch, John, 126
Collins, Anthony, 101-102, 123
Costantino I il Grande, imperatore, 86-87, 176

Damaso I, papa, 89, 119
Daniele, 33
Davide, re d'Israele, 14, 26
Diogneto, 229
Dionigi, 63
Dürer, Albrecht, 84

Efrem, 137
Eisenhower, Dwight David, 10n
Elia, profeta, 111
Ellerton, John, 140-141
Elzevir, Abraham, 94, 97
Elzevir, Bonaventura, 94, 97
Enoch, 33
Enrico VIII, re d'Inghilterra e Irlanda, 174
Eraclio, 37
Erasmo da Rotterdam, 84, 92-97, 241
Erma, 34, 57-61, 138
Estienne, Robert (Stephanus), 94-95, 97-98, 100, 125
Eusebio, 87

Fares, 109
Febe, 208
Fell, John, 98
Filemone, 30
Filippo, 32, 199
Flavio Giuseppe, 20
Ford, Gerald, 10n

Geremia, 28, 138
Gerolamo, 89-90, 104, 119-121, 124-125, 135, 167
Gesù, 4, 7-8, 14-15, 18-19, 28-30, 32-33, 38-40, 42-45, 49, 63, 66, 71-72, 74-77, 79, 86, 91, 96, 106, 108-114, 128, 131-

133, 146, 153-160, 162-171, 176-201, 206-210, 214-226, 228-235, 240, 243-248
Giacobbe, 26, 112
Giacomo («fratello» di Gesù), 231
Giacomo, apostolo e santo, 17, 159, 244, 247
Giacomo I, re d'Inghilterra, 90, 93, 97-98, 241
Gibson, Mel, 74
Giosuè, 28
Giovanni Battista, santo, 111
Giovanni, evangelista, apostolo e santo, 4, 15, 17, 32, 34, 37, 44, 49, 71-73, 75-76, 95, 103, 108-109, 114, 118, 146, 159, 174, 178, 183, 186-187, 194, 200, 207, 223, 238, 240, 244, 247
Giuda («fratello» di Gesù), 231
Giuda Iscariota, apostolo, 77
Giuda Tommaso, 32
Giulia, 208
Giunia, 208, 213-214
Giuseppe, santo, 15, 26, 112, 180, 182, 223
Giuseppe d'Arimatea, apostolo e santo, 76
Giustino, 41-42, 44, 51, 190, 219, 229
Graham, Billy, 10
Graham, Franklin, 10n
Grapte, 59-60
Gregory, Caspar René, 139
Griesbach, Johann Jakob, 134
Gutenberg, Johann, 89-90

Harris, William, 47
Hawthorne, Gerald, 11-12
Hort, Fenton John Anthony, 139-143, 151

Ignazio di Antiochia, 20
Ippolito di Roma, 190
Ireneo, 44, 62-63, 135, 188, 190, 198, 200
Isacco, 26
Isaia, profeta, 28, 110, 138
Ischyrion, scriba egiziano, 48

Jenkins, Jerry B., 19
Joses («fratello» di Gesù), 231

Lachmann, Karl, 134-136, 141
LaHaye, Tim, 19, 129
Lazzaro di Betania, santo, 71
Leone X (Giovanni de' Medici), papa, 91
Lindsey, Hal, 18, 128
Locke, John, 101
Lopez de Zuñiga, Diego (Stunica), 90-91, 96
Luca, evangelista e santo, 4, 15, 17, 32, 43-44, 76, 107, 109, 112-113, 146, 155-157, 160-166, 182-185, 189-195, 206-207, 219-221, 224, 233, 241-242, 244-248
Luciano di Samosata, 20

Maddalena, *v.* Maria di Magdala
Malachia, 110
Marcione, 42-44, 62-63, 176, 188-189, 193
Marco, evangelista e santo, 4, 14-15, 17, 32, 44, 76-80, 95, 97, 105, 110, 112-113, 120, 146, 153-160, 164-166, 171, 183-185, 192, 198-199, 206-207, 230-235, 240, 242, 244-248
Maria, madre di Gesù Cristo, 15, 112, 180, 182-184, 223, 231
Maria di Magdala, 32, 76-78, 207
Marziale, Marco Valerio, 57
Matteo, evangelista e apostolo, 4, 15, 17, 32, 34, 39, 44, 103, 110-113, 128, 146, 155-157, 204, 207, 218, 222-223, 233-234, 240, 244-245, 247
Melitone di Sardi, 219
Metzger, Bruce M., 12
Middleton, Conyers, 126
Mill, John, 98-104, 115, 119-120, 122-125, 127, 134
Moldenhawer, Daniel Gotthilf, 92
Morinus, studioso cattolico, 100
Mosè, 26-28, 39-40, 74-75, 153, 158, 180, 188, 218-219

Nereo, 208
Nicodemo, 71
Nixon, Richard, 10n

Omero, 101
Orazio Flacco, Quinto, 101
Origene, 49-51, 62, 64, 104, 119, 123, 125, 135-136, 167, 200, 207, 219, 222, 229, 232-233

Paolo di Tarso, apostolo e santo, 15, 17, 29-36, 39-43, 49, 51, 62-63, 68-70, 103, 106-108, 169, 178, 188, 191-192, 207-214, 217, 221, 225, 241-242, 244, 247
Perside, 208
Petaus, scriba egiziano, 48
Pietro, apostolo e primo papa, santo, 33-34, 40, 49, 159, 178, 193-194, 199, 221
Pilato, Ponzio, 222-223
Plutarco, 20
Policarpo, 36, 40-41
Porfirio di Tiro, 228
Prisca, 208, 214-215
Priscilla, *v.* Prisca

Rabula, 24
Rachele, 26
Reagan, Ronald Wilson, 10n
Rebecca, 26
Reuchlin, Johannes, 93, 95
Rufino Tirannio (Rufino di Aquileia), 64
Rufo, 208

Samuele, 28
Sara, 26
Seneca, Lucio Anneo, 56
Sila, 214
Simeone, 182
Simon, Richard, 120-122, 127, 129
Simone («fratello» di Gesù), 231
Stefano, santo, 36, 220
Stephanus, *v.* Estienne, Robert
Story, Cullen, 14
Stunica, *v.* Lopez de Zuñiga, Diego

Terenzio Afro, Publio, 101
Tertulliano, Quinto Settimio Florente, 104, 188-189, 193-194, 219, 229
Timoteo, 40-41, 43, 61, 131, 181, 185, 210-212
Tischendorf, Lobegott Friedrich Constantin von, 118, 136-139, 141, 143
Tito, 43
Tommaso, apostolo e santo, 33
Trifena, 208
Trifosa, 208

Walton, Brian, 98-99
Westcott, Brooke Foss, 139-143, 151
Wettstein, Johann James, 130-134, 181
Whitby, Daniel, 100-102

Ximénes de Cisneros, Francisco, 90-91